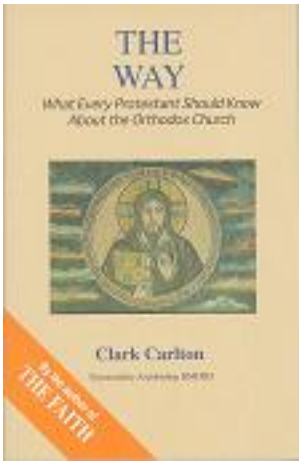
THE WAY

What Every Protestant Should Know About the Orthodox Church

Clark Carlton

By the author of THE FAITH

Clark Carlton



Calea

Ceea ce trebuie sa stie fiecare Protestant despre Biserica Ortodoxa

Aceasta traducere în limba româna a cartii lui Clark Carlton **CALEA** este publicata cu consimtamântul editurii Regina Orthodox Press. Pentru a cumpara cartea, cât si alte publicatii ortodoxe în limba engleza, va invitam sa vizitati site-ul editurii.

Traducerea în limba româna a fost facuta de Marian Sorin Radulescu, care retine toate drepturile asupra acestei traduceri.

Cuprins

Despre autor

Cuvinte de recunostintã

Prefatã

Introducere

Partea întâi
DE LA BISERICA BAPTISTĂ NUMĂRUL UNU
LA SECOLUL UNU DE CREŞTINISM

1 'Mostenirea mea ca Baptist din sud'

2 Cum am învãtat sã citesc

3 Moartea unui seminar teologic

4 Dobândirea tezaurului

Partea a doua. Scriptura, Traditia si Biserica

5 *Numai Scriptura [Sola Scriptura]*: Ce presupune aceasta

6 *Numai Scriptura [Sola Scriptura]*: Textele-mãrturie

7 Natura Traditiei

8 Structura si modul de închinare al Bisericii Primare

9 Transformarea Protestantã

10 Crezul

Epilog

Despre autor

Clark Carlton este autorul cunoscutului catehism Ortodox *Credinta: Sã întelegem crestinismul Ortodox*. S-a nãscut în Cookeville, Tennessee în 1964 si a primit o educatie Baptistã. A absolvit Colegiul Carson-Newman din Jefferson, Tennessee, cu licenta în filosofie. În timpul studiilor (ca Raymond Bryan Brown Memorial Scholar) la Seminarul Teologic Baptist din Wake Forest, Carolina de nord, s-a convertit la credinta Ortodoxã si a fost primit în Bisericã la Misiunea Ortodoxã Sfântul Grigore în Raleigh.

În 1990 dl. Carlton si-a luat licenta cu titlul Master of Divinity la Seminarul Teologic Ortodox Sfântul Vladimir din Crestwood, New York. Teza sa de licentã, sub co-ordonarea Pr. John Meyendorff, se numeste 'Umanitatea lui Hristos dupã Sfântul Maxim Mãrturisitorul'.

În 1993 a fost laureat cu titlul Magister Artium (M.A.) de cãtre Universitatea Catolicã din America, cu sediul în Washington, pentru studiile sale în domeniul crestinismului primar. În prezent lucreazã în orasul natal ca asistent universitar la catedra de filosofie a Universitãtii Tehnice din Tennessee, pregãtindu-si teza de doctorat despre teologia dogmaticã si asceticã a Sfântului Marc Ascetul.

Cuvinte de recunostintã

Aceastã carte nu ar fi apãrut fãrã încurajarea si ajutorul câtorva oameni. Înainte de toate doresc sa-i aduc multumiri Arhiepiscopului meu, Dimitrie al Dallas-ului. Nu numai cã a primit sã citeascã si sã aducã observatii manuscrisului, dar s-a dovedit si o permanentã sursã de încurajare, o cãlãuzã de nãdejde, un izvor de învãtãturã temeinicã. A fost cu adevãrat *un lucrãtor cu fata curatã, drept învãtând cuvântul adevãrului* (2 Tim. 2:15).

Le sunt apoi îndatorat Pr. A. James Bernstein si Pr. Dn. John Whiteford. Pr. James, binecunoscut cititorilor revistelor *Again* si *The Christian Activist*, a primit cu bunãvointã sã citeascã manuscrisul si sã aducã multe observatii folositoare. Diaconul John mi-a pus la dispozitie bogata sa corespondentã cu apologetii Evanghelisti, ajutându-mã astfel sã înteleg multe din argumentele lor.

În cele din urmã as dori sã aduc multumirile mele Doamnei Conrad (Mary) Stolzenbach de la Biserica Sf. Ignatiu din Franklin, TN pentru amabilitatea cu care a acceptat sã corecteze manuscrisul acestei cãrti, editorului meu, Frank Schaeffer, lui Dane si Stephanie Petersen de la Doble Eagle Industries. De bunã seamã cã îmi asum responsabilitatea pentru toate erorile din acest volum.

Clark (Innocent) Carlton

Praznicul Sf. Inocentiu, 1997

Prefatã

Arhiepiscopul Dimitrie al Dallas-ului

Multi convertiti la Ortodoxie au scris despre propria lor cãlãtorie spre Credintã. Cu toate acestea, nu de multe ori ne este dat sa aflãm, asa cum se întâmplã în *Calea (The Way)*, o prezentare atât de sincerã si de amãnuntitã a dureroasei experiente trãite de cel care a ajuns sã înteleagã cã de fapt credinta în care a fost crescut si potrivit cãreia a trãit este un fals, o contra-facere a unui lucru autentic. Multi din cititorii acestei cãrti vor fi negresit surprinsi sã descopere cã diferentele profunde si radicale dintre 'crestinismul occidental' si Credinta Ortodoxã.

O mare parte din cele relatate de Dl. Carlton vor putea fi lesne de înteles de cãtre cei care, ca si mine, vin dintr-un mediu Protestant Evanghelic. Ca pãstor de suflete si învãtãtor am avut atât datoria cât si bucuria de a ajuta si îndruma pe multi din cei care îsi cãutau calea si astfel am regãsit aici experienta lor. Mai mult chiar, pentru cã autorul mi-a mãrturisit cã cititorii sãi ar putea fi interesati sã afle care a fost propriul meu pelerinaj spre Bisericã, am hotãrât sã prezint - pe cât îmi amintesc - evenimentele care au dus la convertirea mea.

Aveam si eu, bine înrãdãcinate în constiinta mea, multe idei preconcepute în ceea ce priveste natura vietii crestine. Am rupt-o cu începuturile mele ca Baptist destul de timpuriu, acum vreo cincizeci si sapte de ani. Sora mea (Demetra) si cu mine am început sã ne simtim tot mai stingheri în Biserica noastrã Baptistã. Desi am fost încurajati sã citim Biblia, am simtit cã în atâtea privinte ce fãceam în Bisericã nu se asemãna defel cu ceea ce citeam în Noul Testament. Probabil cã a fost picnicul din Vinerea Mare sau vaga notiune legatã de Înviere la care s-a fãcut referire în treacãt douã zile mai tãrziu, cert este cã am început sã cãutãm

'Biserica Noului Testament'. Am dat întâmplãtor peste o *Enciclopedie a religiilor universale* si acolo aveam sã aflãm de existenta Bisericii Ortodoxe, care ni s-a pãrut cã satisface asteptãrile noastre despre cum trebuie sã fie Biserica. La vremea aceea aveam doar paisprezece ani, iar sora mea cincisprezece, dar ne-am luat inima-n dinti si am vizitat Biserica Ortodoxã Grecească Sfânta Treime, singura Bisericã Ortodoxã din Dallas, Texas.

Prima noastrã vizitã la Sfânta Treime a avut loc într-o Duminicã a anului 1940 si, în ciuda diferentei radicale fatã de tot ceea ce întâlnisem pânã atunci, nu am mai mers niciunde altundeva. Acea zi avea sã marcheze o cotiturã definitivã în vietile noastre. Fãrã sã fim în stare sã exprimãm în cuvinte ceea ce am simtit, un lucru a fost clar: am gãsit ceea ce am cãutat. De bunã seamã cã au existat câteva motive care ne-au îngreunat sederea acolo. Cei de la Sfânta Treime, majoritatea fiind emigranti, au fost uimiti sã vadã niste strãini în Biserica lor. Nu întâlniserã pe nimeni care sã devinã Ortodox - în afarã de un bãrbat care urma sã se cãsãtorească cu o grecoaicã.

Pe de altã parte, desi nu stiam pe atunci limba greacã, am înteles unele lucruri, fiind profund impresionati de altele. De exemplu nu mai fusesem niciodatã în mijlocul unei comunitãti de oameni care se roagã. Ne-au impresionat profund modul de închinare, familiaritatea enoriasilor cu slujba în sine, faptul cã stãteau în picioare vreme de peste douã ore (desi unii au început sã propunã instalarea de bãnci), felul în care se raportau la icoane, la Evangheliar, felul în care aprindeau lumânãri si respectul cu care îl tratau pe preot. În numai câteva sãptãmâni aveam sã ne simtim ca acasã. Oamenii ne tratau ca si cum am fi fost deja de-ai lor, iar preotul, desi nu cunostea bine engleza, ne acorda generos din timpul sãu pentru a ne îndruma în Credintã. Niciodatã nu a comparat Credinta Ortodoxã cu alte credinte, ci s-a multumit sã ne vorbeascã simplu si bucuros despre Hristos si Trupul Sãu tainic, Biserica.

Fãrã sã mai zãbovim în ceea ce stiusem pânã atunci, cred ca în cãutarea noastrã ne-a

atras ceea ce dl. Carlton a descris cu atâta pricepere: continuitatea Bisericii Apostolice cu Biserica generatiilor urmãtoare. Ne-am întrebat adesea cum de a putut Biserica Apostolilor sã disparã dintr-o datã, pentru a renaste peste o mie cinci sute de ani în nordul Europei. Aceasta era, de regulã, versiunea Baptistã a istoriei Bisericii. Îmi amintesc în mod special de o întâmplare legatã de un om din parohia din Corint, acelasi Corint cãtre care Sf. Pavel scrisese douã epistole. Ce revelatie: Biserica din Corint avea o continuitate istoricã.

Experienta dl. Carlton, care se întinde pe mai multi ani si la rãstimpuri nu a fost ocolitã de greutãti, nu poate decât sã îi inspire pe unii din cei care abia au început sã caute adevãrata Credintã. Cunoasterea sa profundã în ceea ce priveste natura confesiunilor nãscute din Reformã este impresionantã si, nu mã îndoiesc, îi va surprinde pe multi dintre cititori.

Felul în care autorul descrie Biserica primarã de-a lungul veacurilor, viata, structura, modul de închinare si misiunea Ei, se adreseazã mai ales celor care si-au imaginat un fel de rupturã abruptã cu Biserica Noului Testament. O astfel de rupturã, dacã s-ar întâmpla vreodatã, ne-ar face sã punem la îndoialã promisiunea Domnului de a trimite Duhul Sfânt sã cãlãuzeascã Biserica în tot adevãrul.

La final, încadrarea Bisericii Ortodoxe în Miscarea Ecumenicã este corectã, echilibratã si o împãrtãsesc la rândul meu. Din respect pentru acei Ortodocsi care au participat la acestã miscare (printre care mã numãr si eu) se cuvine precizat cã, în afara câtorva exceptii, toti au rãmas credinciosi gândului cu care s-au angajat în acest demers: acela de a mãrturisi adevãrul Ortodoxiei si de a face cunoscut faptul cã Biserica este nedezbinatã, cã singura cale pentru a înfãptui unitatea este de a deveni Ortodox.

Recomand noua carte a dl. Carlton celor care cautã adevãrul, Protestantilor sau Romano-Catolicilor care încearcã sã-si croiascã propriul drum spre Credinta Apostolilor,

Martirilor, Pãrintilor si Sfintilor, tuturor Ortodocsilor care încã nu au înteles de ce Biserica lor are pretentiile pe care le are. Fie ca Domnul sã binecuvânteze din belsug strãdaniile autorului de a aduce pe oameni la Hristos, Hristosul Scripturii.

DIMITRIE

Arhiepiscopul Dallas-ului si a Bisericii Ortodoxe de sud din America

29 septembrie, 1997

INTRODUCERE

Mãrgãritarul de mare pret

"Iarãsi, Împãrãtia Cerurilor este asemenea cu un negutãtor care cautã mãrgãritare bune. Si aflând un mãrgãritar de mare pret, s-a dus, a vândut toate câte avea si l-a cumpãrat." (Mat. 13:45-46)

În iunie 1986, proaspãt licentiat si plin de energia celor douãzeci si doi de ani pe care îi aveam, am participat la reuniunea anualã a Conventiei Baptistilor din Sud (SBC) ca 'delegat' al bisericii pe care o frecventam. Temperatura din Atlanta nu era nici pe departe la fel de ridicatã ca cea din Centrul Mondial al Congreselor, unde Baptistii 'moderati' din Conventie au încercat în zadar sã opreascã preluarea puterii de cãtre fundamentalisti. Atunci aveam sã înteleg: Conventia Baptistilor din Sud avea urgentã nevoie de reformã. Asteptam sã aparã unul ca Martin Luther, sã-si afiseze cele nouãzeci si cinci de teze pe poarta de intrare a Bisericii Baptiste Nr. 1 din Dallas, pentru ca astfel Baptistii sã se întoarcã la rãdãcinile lor spirituale din timpul Reformei Radicale.

În luna august a anului urmãtor m-am mutat în Wake Forest, Carolina de Nord si am început studiile la Seminarul Teologic Baptist de Sud-Est (Southeastern Baptist Theological Seminary). În mai putin de doi ani de la prima si singura mea delegatie la Conventia Baptistã de Sud aveam sã fiu primit oficial în Biserica istoricã Ortodoxã. Ce s-a întâmplat? Cum a putut un Baptist sadea, un noncomformist ca mine sã nimereascã într-o bisericã de tip liturgic, traditional, mai ales într-una atât de strãinã de etosul american, sudist, în care m-am format?

Revolutia copernicianã

Pentru mine, ca de altfel pentru - fãrã exagerare - mii de alti Protestanti dupã Evanghelie din toatã tara care, în ultimii zece ani, au trãit aceeasi experientã, chestiunea se punea în felul urmãtor: care este natura credintei crestine? Ce este crestinismul? Este el o filosofie, un cod etic? Este el în mod esential o relatie personalã între individ si Dumnezeul sãu?

Socrate spunea: "Viata nesupusã cercetãrii este o viatã ce nu meritã a fi trãitã". De bunã seamã cã acelasi lucru se poate spune si despre credinta omului si totusi, marea majoritate a crestinilor - cel putin în America - nu-si rezervã timp pentru examinarea atentã a credintei lor, pentru a întelege de ce cred ceea ce cred si totodatã felul în care credinta le afecteazã - sau ar trebui sã le afecteze - viata.

Aceia dintre noi care suntem crescuti într-o anumitã bisericã, de obicei ajungem sã adoptãm în timp o mentalitate îngustã. Presupunem cã ceea ce credem noi este adevãrat si felul în care trãim este calea cea dreaptã pentru cã asa am crezut dintotdeauna, pentru cã asa am trãit dintotdeauna. Întâlnirea cu un nou sistem religios, cu un nou sistem de gândire si de raportare la Dumnezeu echivala cu Revolutia copernicianã: sã admiti, pentru prima oarã în viatã, posibilitatea ca propriile credinte religioase sã nu fie centrul universului.

Baptistii din Sud, trãind în vechea Confederatie, au propria lor mentalitate îngustã. Când te formezi în cea mai numeroasã denominatie Protestantã din tarã, în special într-o regiune unde Baptistii de Sud dominã atât din punct de vedere cultural, cât si numeric, este practic imposibil sã *nu* ai un orizont religios pervertit. Acelasi lucru s-ar putea spune, desigur, si despre un Catolic polonez care copilãreste în anumite zone din Chicago.

Îmi aduc bine aminte cum, adolescent fiind, credeam cã Baptistii de Sud (si poate câtiva Baptisti Independenti precum Jerry Falwell) sunt singurii Evanghelisti *adevãrati*. Cu alte cuvinte, noi eram singurii interesati cu adevãrat de "mântuirea" oamenilor.[1] Pe Baptistii din Nord i-am considerat din start liberali, desi nu am stiut mai nimic despre ei. Pânã si bastioane de Evanghelism precum Wheaton îmi pãreau suspecte.[2]

Chiar dacã nu eram nici pe departe un anti-Catolic, am presupus cã Biserica Catolica propovãduia mai degrabã niste doctrine confuze despre Dumnezeu ca Tatã si mântuire prin fapte bune. Prima datã când am vãzut la televizor Mesa de Crãciun, preluatã în direct la miezul noptii de la Vatican, am fost de-a dreptul surprins sã constat cât de "crestinã" era. Slujba pomenea de moartea pe Cruce a lui Hristos, de Învierea Sa si de iertarea de pãcate - toate niste teme foarte "Evanghelice".

La rãscruce

Dupã ce crestinul depãseste faza provincialismului initial si devine constient de alte traditii crestine, douã cãi i se deschid în fatã. Pe de o parte ar putea îmbrãtisa varietatea denominatiilor si a teologiilor ca pe o diversitate legitimã, fiind de-a dreptul încântat de gama variatã în care Dumnezeu se raporteazã la oameni si acestia se raporteazã la El. Pe de altã parte, ar putea vedea în diversitatea denominatiilor nu un lucru bun în sine, ci mai degrabã o problemã teologicã, o contradictie nemijlocitã a afirmatiei Sf. Pavel referitoare la ***un Domn, o credintã, un Botez*** (Efes. 4:5).

Prima alternativã este, pentru a o spune pe sleau, relativism teologic în stare purã. Este, totusi, pozitia adoptatã de marea majoritate a Protestantilor, Evanghelici sau liberali. Cu mult înainte de aparitia celor care apãrau multiculturalismul si stilurile de viatã alternative, lumea Protestantã, cu foarte putine exceptii, acceptase premiza cã diversitatea teologicã si ecleziologicã este un lucru bun în sine.

Pentru aceia dintre noi care au îmbrãtisat a doua alternativã, chestiunea pluralismului denominatiilor si teologiilor crestine a devenit propria *noastrã* problemã la modul real si existential. Noi vedem în diviziunile din lumea crestinã o provocare la putinta noastrã de a fi credinciosi Evangheliei. Chestiunea Bisericii devine însãsi chestiunea vietii crestine: ***Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne va intra în împãrãtia cerurilor, ci cel ce face voia Tatãlui Meu Celui din ceruri*** (Mat. 7:21).

Aceia care aleg prima alternativã urmãresc satisfacerea chestiunilor de ordin utilitar: În mijlocul atâtor denominatii si teologii, ce forme noi de intuitie pot deprinde, ce tehnici pot învãta care sã mã *ajute* în cãlãtoria mea spiritualã? Care forme de închinare sunt optime pentru cei tineri, pentru a-i atrage pe cei care nu se duc la bisericã etc. Cu alte cuvinte, ce anume *merge* pentru a ajunge la oameni, pentru a-i ajuta sã 'evolueze' sau…(fiecare poate completa spatiul rãmas liber cu telul propriei alegeri)? Aceasta, în cele din urmã, duce la "teologia de tip Willow Creek", adicã teologia succesului: dacã *merge*, e de la Dumnezeu.[3]

Abordarea utilitarã ridicã totusi câteva probleme importante. Cine este acest Dumnezeu pe Care se cuvine sa-L întâlnesc? Ce anume asteaptã El de la mine? Dacã o idee sau o tehnicã anume mã *ajutã* sã îmi îmbunãtãtesc pãrerea despre mine, mã face sã mã *simt* mai înduhovnicit, înseamnã oare cã respectiva idee sau tehnicã este de la Dumnezeu? Ceea ce nu ia în considerare aceastã abordare este tocmai cãutarea *adevãrului*.

Poveste cu doi predicatori

Diferenta dintre aceste abordãri este expresiv ilustratã de povestile a doi oameni: Peter Gillquist si Daniel Clendenin. În anii '60 Gillquist era liderul Cruciadei pentru Hristos [Campus Crusade for Christ]. Acum el este preot Ortodox. Clendenin a fost si rãmâne un profesor Prostentant dupã Evanghelie, desi a studiat si scris enorm despre Biserica Ortodoxã. I-am ales ca exemplu nu pentru cã unul din ei a devenit Ortodox iar celãlalt nu, ci pentru a vedea care au fost motivele care i-au determinat sã ia hotãrârile respective.

Pe la mijlocul anilor '60, Gillquist si multi dintre compatriotii sãi din Cruciada pentru Hristos au fost dezamãgiti de mediul parabisericesc în care lucrau. Astfel cã au pornit pe cont propriu sã gãseascã "Biserica Noului Testament", formând mici comunitãti în toatã tara.

Pe mãsurã ce pelerinajul lor avansa, au rãmas credinciosi idealului lor de a gãsi *adevãrata* Bisericã. Gillquist relateazã istoria acestei cãutãri si criteriul potrivit cãruia

mãsurau progresul fãcut în cartea sa *A deveni Ortodox: O cãlãtorie înspre credinta crestinã strãveche [Becoming Orthodox: A Journey to the Ancient Christian Faith]*:

…am cãzut de acord de la bun început sã *facem* si sã *fim* tot ceea ce am gãsit cã Biserica Noului Testament a fãcut si a fost, pe mãsurã ce îi urmãream evolutia istoricã. Dacã descopeream cã am gresit, ne corectam. Am fost hotãrâti sã credem în doctrina sa, sã pãtrundem în modul ei de închinare si sã reflectãm cât mai bine structura sa guvernamentalã. Sau, altfel spus, dacã am descoperit cã toti crestinii, oriunde s-ar fi aflat, credeau un anumit adevãr sau pãstrau o anumitã practicã, dacã era trãitã de cãtre toti si conformã cu Sfintele Scripturi, ne modelam si noi în consecintã si urmam credinta pãrintilor din vechime.

Astfel avea sã se nascã o adevãratã hermeneuticã, un mod de interpretare a Scripturilor. Ani de zile am vãzut Biserica, de-a lungul petrecerii sale prin veacuri, drept o constructie de douãzeci de etaje, ale cãrei fundatii erau schimbate în fiecare secol de cultura vremii. Acum se pare cã am început sã vedem în Bisericã o constructie verticalã de douãzeci de etaje, înãltatã pe temelia asezatã de apostoli si profeti cu Hristos ca piatrã din capul unghiului.[4]

Cãutarea lui Gillquist l-a fãcut sã examineze cu seriozitate pretentia Bisericii Ortodoxe de a fi singura Bisericã *adevãratã* a lui Hristos si, în cele din urmã, sã rãspundã îmbrãtisãrii Sale pline de iubire. Totusi, nu toti cei care întâlnesc Biserica Ortodoxã sunt convinsi de pretentiile Sale. În acest caz ar fi absurd - si, pe bunã dreptate, necinstit - ca cineva sã devinã Ortodox fãrã sã creadã pe deplin învãtãtura Bisericii. Ceea ce conteazã în cazul de fatã este nu atât dacã cineva acceptã sau respinge revendicãrile Bisericii, ci dacã le ia în serios.

Din pãcate, chiar în aceastã privintã contrastul dintre Gillquist si Clendenin se manifestã cel mai pregnant. Cãutarea lui Gillquist a fost un înflãcãrat quest pentru adevãr. Cercetarea lui Clendenin, pe de altã parte, a fost doar o investigatie academicã, lipsitã de orice necesitate existentialã - de înflãcãrare - ce avea sã alimenteze pelerinajul spiritual al lui Gillquist si al atâtor mii de cãutãtori dupã adevãr.

Clendenin a petrecut patru ani la Universitatea de Stat din Moscova (1991-1995), în calitate de lector strãin. Acolo avea sã se familiarizeze cu Biserica Ortodoxã Rusã. Munca sa de cercetare si legãturile personale cu credinciosii Ortodocsi aveau sã fie reflectate în douã cãrti: *Biserica Ortodoxã Rãsãriteanã: O perspectivã Apuseanã [Eastern Orthodox Church: A Western Perspective]* si *Teologia Ortodoxã Rãsãriteanã: Pentru cititorul de azi [Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader]*, amândouã publicate de Baker.

Abordarea Ortodoxiei de cãtre Clendenin este vãdit plinã de întelegere. Desi este evident cã nu întelege aspecte importante ale teologiei Ortodoxe, lucrarea lui Clendenin este strãinã de acel gen de ostilitate si criticã rãutãcioasã cu care Evanghelicii se raportează adesea la celelalte credinte. Mai mult chiar, discursul lui Clendenin este *atât de* binevoitor, încât multi s-au întrebat dacã autorul are cumva de gând sã se convertească.

Clendenin si-a clarificat pozitia în ce priveste Ortodoxia într-un articol apãrut în *Crestinismul, azi*.[5] Acolo explicã de ce nu s-a convertit la Biserica Ortodoxã. Ceea ce este cu adevãrat întristãtor cu privire la acel articol este lipsa de seriozitate cu care rãspunde revendicãrilor Bisericii.

Clendenin recunoaste cã diferentele dintre Ortodoxie si Protestantism merg pânã în inima Credintei crestine si afirmã cã loialitatea sa fatã de viziunea Protestantã asupra vietii l-a împiedicat sã se convertească: "Pentru cã sunt fidel trãsãturilor distincte ale traditiei evanghelice Protestante". Si totusi, el scrie cã "Trebuie sã arãtãm respectul cuvenit si chiar dragoste pentru istoria, teologia si cultura Ortodoxã…"

Cum ar putea cineva sã iubească istoria, teologia si cultura unei religii cu care se aflã într-un profund dezacord? Dacã Protestantismul are dreptate în ceea ce priveste *sola Scriptura [numai Scriptura]*, *sola fide [numai credinta]* etc. atunci Biserica Ortodoxã implicit greseste. Dar dacã asa stau lucrurile, nu sunt milioane de suflete în pericol de a ajunge în iad? Sau, la urma urmei, chiar contează aceste lucruri? Clendenin le considerã "chestiuni legate de constiintã si treburi legate de principiu", nu însã si chestiuni cu urmãri vesnice.

Clendenin spune cã Evanghelicii ar trebui sã fie revoltati în urma pretentiei Bisericii Ortodoxe de a fi Biserica adevãratã. Dar de ce? În cele din urmã cititorul este lãsat cu impresia clarã cã ceea ce îl deranjeazã pe Clendenin nu este atât faptul cã Biserica Ortodoxã pretinde exclusivitate, cât acela cã o bisericã, *oricare ar fi ea*, ar putea ridica astfel de pretentii. Când un crestin liberal afirmã cã si crestinii si mormonii si musulmanii, hindusii sau budistii "cu totii se roagã aceluiasi Dumnezeu", un Evanghelic îi va rãspunde neîntârziat cã nu este asa. Desi existã un singur Dumnezeu, nu înseamnã cã toti oamenii I se roagã Lui. Dumnezeul si Tatãl Domnului nostru Iisus Hristos *nu este* Dumnezeul mormonilor, musulmanilor, hindusilor sau budistilor: *Cãci toti dumnezeii neamurilor sunt demoni* (Ps. 95[96]:5)[6]. Crestinismul este singura religie adevãratã *cãci nu este sub cer nici un alt nume, dat între oameni, în care trebuie sã ne mântuim noi* (Fapte 4:12)*.*

Dacã Evanghelicii afirmã fãrã greutate cã dintre miile de religii practicate pe pãmânt doar crestinismul Îl propovãduieste pe adevãratul Dumnezeu si îi cãlãuzeste pe oameni cãtre El, de ce reactioneazã cu atâta oroare atunci când cea mai veche Bisericã crestinã din lume - Biserica ce a dat canonul Noului Testament, a scris Crezul de la Niceea si a oferit mai multi martiri în acest secol decât restul crestinãtãtii în cei 1900 de ani - pretinde cã Ea singurã este singura, adevãrata Bisericã a lui Hristos? Dacã crestinismul este singura, adevãrata religie, sã fie oare atât de greu de crezut cã existã o singurã, adevãratã expresie a crestinismului?

Clendenin îsi bazeazã admiratia (ce-i drept, sincerã) pentru Biserica Ortodoxã pe ceea ce (crede el) Ortodocsii si Evanghelicii au în comun. "Nu e putin lucru - scrie el - ca noi sã avem în comun toate credintele crestine strãvechi." Dar chiar în aceasta constã însãsi natura erorii lui Clendenin, temelia relativismului sãu teologic. Adevãrul este cã Ortodocsii si Evanghelicii *nu* au în comun credintele strãvechi ale Bisericii.

La fel cum crestinii liberali presupun cã deoarece crestinii, mormonii si musulmanii, folosind cu totii acelasi cuvânt - *Dumnezeu* - cred implicit în acelasi Dumnezeu, tot astfel Clendenin presupune cã de vreme ce Ortodocsii si Evanghelicii folosesc acelasi vocabular, se referã implicit la aceleasi lucruri. Aceastã carte este

subintitulatã "Tot ceea ce fiecare Protestant trebuie sã stie despre Biserica Ortodoxã". Ei bine, singurul si cel mai important lucru pe care un Protestant se cuvine sã-l stie despre Ortodoxie este cã Ortodoxia si Protestantismul sunt *douã religii fundamental diferite.* Dacã una exprimã adevãratul crestinism, cealaltã, în mod logic, îl tãgãduieste.

Cunoaste-te pe tine însuti

În apãrarea lui Clendenin, meritã spus cã aproape toti Evanghelicii care se convertesc la Ortodoxie ajung la un moment dat sã-i împãrtãseascã punctul de vedere. La început, când aveam sã descopãr Ortodoxia, cãutam si eu acele aspecte din Biserica Ortodoxã care puteau sã-mi "rotunjeascã" gândirea teologicã; pe atunci nu doream sã mã convertesc. Fãrã prea mare greutate, am ignorat pretentia Bisericii Ortodoxe de a fi singura Biserica adevãratã, pentru simplul motiv cã mi se pãrea cã Biserica este un fel de entitate invizibilã formatã din toti crestinii "adevãrati" din întreaga lume.

Din propria mea experientã si din relatãrile atâtor convertiti am tras concluzia cã oricât de pozitive sau negative ar fi pãrerile oamenilor despre Biserica Ortodoxã, ei nu ajung sã Îi ia în serios revendicãrile decât dupã ce au început sã-si reevalueze critic propriile lor credinte. Adesea aceastã perioadã de introspectie este însotitã de o crizã - fie un eveniment dramatic, exterior, sau pur si simplu o crescândã lipsã de satisfactie cu *status quo*-ul ei.

Asa cum voi expune în continuare în partea întâi a cãrtii, criza "Rãzboiului Sfânt" din comunitatea Baptistã de Sud si preluarea puterii în cadrul Conventiei Baptiste de Sud [SBC] de cãtre fractiunea fundamentalistã au mers mânã-n mânã cu ceea ce a fost, la început, un interes oarecare în Biserica Ortodoxã si liturghiile Sale.[7] În timp ce evaluarea criticã a propriei mele teologii continua sã dea la ivealã probleme majore, interesul meu în Ortodoxie avea sã dea la ivealã solutiile.

Relatarea lui Peter Gillquist este însã destul de diferitã. Pentru el si cei din preajma lui angajati în aceeasi cãlãtorie spiritualã, criza a intervenit cu mult înainte ca ei

sã audã mãcar de Biserica Ortodoxã. Criza a fost pricinuitã de esecul Cruciadei pentru Hristos de a face "discipoli". De bunã seamã, au fost si ei adeptii metodei de a le cere oamenilor sã semneze un angajament, însã foarte multi din cei care se converteau renuntau pe parcurs. Aceasta i-a determinat sã examineze ecleziologia parabisericeascã a Cruciadei pentru Hristos si apoi teologia miscãrii Evanghelice.[8] Aceastã crizã i-a determinat sã caute "Biserica Noului Testament" - cãutare ce avea sã se încheie în 1987 o datã cu primirea lor în Sfânta Ortodoxie.[9]

Pentru multi, nevoia stringentã de o auto-examinare criticã nu este neapãrat legatã de întâlnirea cu sau de interesul pentru Ortodoxie. Pentru altii, tocmai întâlnirea cu Ortodoxia precipitã criza. Vãzând în Ortodoxie o provocare la adresa credintelor lor fundamentale, acestia se simt constrânsi sã-si examineze critic starea în care se aflã si resursele de care dispun. În scurtã vreme o astfel de auto-examinare, îmbinatã cu un sincer - ostil chiar - interes în Ortodoxie dã nastere la întrebãri serioase cu privire la credintele personale ale omului. Nu putini sunt cei care au devenit Ortodocsi ca urmare a încercãrii lor de a demonstra cã Ortodoxia greseste.[10]

Preparatio Evangelica

Sunt îndatorat pentru cã am fost crescut ca Baptist. Aceastã carte si relatarea convertirii mele nu as dori în nici un caz sã fie luate drept o discreditare a acelora care m-au crescut. Fãrã dragostea si influenta lor nu as fi în Biserica Ortodoxã acum. Mã îngrozesc când mã gândesc unde as fi putut ajunge dacã as fi crescut într-o familie pãgânã sau într-o bisericã Protestantã liberalã. Asadar le sunt recunoscãtor pãrintilor mei si pastorilor, învãtãtorilor si tinerilor de la Biserica Baptistã numãrul unu din Cookeville, Tennessee pentru cã m-au crescut în spiritul dragostei pentru Dumnezeu si au insuflat în mine setea pentru adevãr care avea în cele din urmã sã mã ducã la Biserica Ortodoxã.

Am ajuns sã-mi reconsider trecutul Protestant într-un fel asemãnãtor cu acela în care Pãrintii Bisericii se raportau la istoria poporului iudeu - o pregãtire pentru

Evanghelia crestinã. Din punct de vedere istoric însã, Protestantismul reprezintã mai degrabã o *îndepãrtare* de Biserica istoricã decât o etapã pregãtitoare.[11] Cu toate acestea, Hristos nu i-a abandonat pe crestinii din occident, în ciuda înmultirii ereziilor.[12] Dacã nu altfel, El a fost si este prezent în Sfintele Scripturi. În timp ce Protestantismul, sub orice formã, este o erezie, Dumnezeu lucreazã în vietile oamenilor pentru a-i aduce la deplinãtatea adevãrului.

Crestinismul este împlinirea iudaismului. Ortodoxia este împlinirea a tot ceea ce este bun si adevãrat în Protestantism, pentru cã ceea ce este bun si adevãrat în Protestantism este o rãmãsitã din trecutul Ortodox al occidentului. Atunci când Hristos a apãrut, multi evrei au vãzut în El împlinirea sperantelor si viselor lor. La fel ca bãtrânul Simion, au exclamat: *Cã ochii mei vãzurã mântuirea Ta, Pe care ai gãtit-o înaintea fetei tuturor popoarelor*…(Luca 2:30-31) Tot astfel multi Protestanti vãd în Hristosul Ortodoxiei pe Hristosul adevãrat al Scripturilor, pe Cel pe Care L-au slãvit si L-au dorit, desi într-un mod imperfect si trunchiat.

Nu toti evreii însã L-au recunoscut pe Hristos drept Mesia. Cercurile conducãtoare iudee au raportat esenta iudaismului - care era tocmai o pregãtire pentru Hristos - la o serie de reguli si traditii omenesti. Datoritã acestora nu L-au putut recunoaste pe Hristos ca Mesia. La un moment dat Iisus le-a spus conducãtorilor evrei: *Bine, ati lepãdat porunca lui Dumnezeu, ca sã tineti datina voastrã* (Marcu 7:9).

O mare ironie aflãm aici. Protestantismul se bazeazã pe principiul *sola Scriptura [numai Scriptura]* si respingerea traditiei, în vreme ce el însusi este o traditie. Clendenin scrie: "Pentru cã sunt credincios trãsãturilor distincte ale *traditiei* Protestante evanghelice." La fel ca evreii necredinciosi, Clendenin respinge deplinãtatea lui Hristos pentru a rãmâne credincios traditiei sale.

Existã o deplinã continuitate între Legea lui Moise si Evanghelia lui Hristos, cãci Hristos este împlinirea Legii. Nu e deci nici o exagerare în a afirma cã evreii care L-au respins pe Hristos au respins iudaismul adevãrat. Iudaismul sãu nu este iudaismul lui Moise si al profetilor. În mod asemãnãtor, traditia Protestantã a întunecat, înãbusit si deformat adevãrata Evanghelie crestinã, dând nastere unei religii diferite de aceea a

Bisericii primare. "Trãsãturile distincte" ale Protestantismului sunt tocmai acele traditii omenesti care îi împiedicã pe Protestantii de azi sã Îl recunoascã pe adevãratul Hristos al Scripturilor.

Sf. Pavel, cu toate acestea, nu a crezut cã Dumnezeu i-a abandonat pe evrei, în ciuda necredinciosiei lor. Dimpotrivã, a afirmat cu tãrie cã Dumnezeu este credincios promisiunilor Sale, chiar atunci când noi nu suntem (cf. Rom. 11:25 si urm.). Hristos nu i-a abandonat pe crestinii din occident. Dumnezeu a pãstrat Scripturile si sâmburele mesajului evanghelic în occident tocmai pentru ca Protestantii sã poatã fi cãlãuziti de la ceea ce înteleg în parte spre deplinãtatea vietii în Hristos.[13]

O invitatie

Nu am scris aceastã carte pentru a-l "informa" pe cititor cu privire la Biserica Ortodoxã. Am scris-o pentru a-l invita sã intre în deplinãtatea adevãrului. O astfel de invitatie presupune implicit cã Evanghelicii nu au deplinãtatea adevãrului. *Greu este cuvântul acesta! Cine poate sã-l asculte* (Ioan 6:60)*?* Evanghelicii sunt oameni minunati, cu toate acestea, oricât de sinceri ar fi, adevãrul este cã ei sunt *în afara* Bisericii lui Hristos. Nu doresc sã aduc în discutie sinceritatea, integritatea sau evlavia personalã, dar ca Protestant (Evanghelic sau nu) esti separat de Trupul lui Hristos. Scriu aceasta nu pentru a-i insulta pe Protestanti, ci din speranta cã îi va ajuta sã reflecteze la cuvintele Sf. Pavel când a spus cã Biserica este Trupul lui Hristos, *plinirea Celui ce plineste toate întru toti* (Efes. 1:23).

Îl iubiti pe Hristos. Veniti atunci si descoperiti deplinãtatea vietii în Hristos. Veniti sã-L iubiti pe Hristos în întregime, asa cum a spus Fer. Augustin: *totus Christus, caput et corpus* (întregul Hristos, Cap si Trup). Propovãduiti credinta în Sfânta Treime. Veniti, descoperiti-L pe Dumnezeu asa cum L-a cunoscut si slãvit Biserica primarã - asa cum Biserica Ortodoxã Îl cunoaste si slãveste în ziua de azi: Un Dumnezeu, Tatãl Atottiitorul, Care de-a pururi Îl naste pe Fiul Sãu si-Si trimite Duhul într-o eternã comuniune de iubire. Lumea voastrã, întreaga perspectivã asupra vietii vi se va transforma, asa cum s-

a întâmplat cu mine.

Ortodoxia nu este o amenintare, ci o invitatie - o invitatie la deplinãtatea Evangheliei. Cu adevãrat Ortodoxia este invitatia Evangheliei însisi. Când Iisus a întâlnit-o pe Femeia Samariteancã la Fântâna lui Iacob (Ioan 4:4 si urm.) ea I-a vorbit despre traditia pãrintilor ei: *Pãrintii nostri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceti cã în Ierusalim este locul unde trebuie sã ne închinãm.* Domnul a rãspuns: *Voi vã închinati cãruia nu stiti; noi ne închinãm Cãruia stim, pentru cã mântuirea din iudei este. Dar vine ceasul si acum este, când adevãratii închinãtori se vor închina Tatãlui în duh si adevãr, cã si Tatãl astfel de închinãtori Îsi doreste. Duh este Dumnezeu si cel ce I se închinã sã I se închine în duh si adevãr.*

Ortodoxia înseamnã pur si simplu "dreaptã slãvire", "dreaptã închinare". Noi, Ortodocsii, stim cui ne închinãm, pentru cã Îi slujim Tatãlui în Duh - adicã în Duhul Sfânt - si în Adevãr - adicã în Hristos, Care este Adevãrul întrupat. Dumnezeu nu ne cheamã la o cunoastere abstractã, ci la comuniune cu El prin slãvirea Sfintei Treimi: *Si aceasta este viata vesnicã: Sã te cunoascã pe Tine, singurul Dumnezeu adevãrat, si pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis* (Ioan 17:3).

Femeia Samariteancã - Sf. Fotima, cum este cunoscutã în lumea Ortodoxã - a acceptat invitatia Lui Hristos si a primit în ea însãsi râuri de apã vie. Altora Hristos le-a promis Pâinea Vietii: *Eu sunt pâinea cea vie, care s-a pogorât din cer. Cine mãnâncã din pâinea aceasta viu va fi în veci. Iar pâinea pe care Eu o voi da pentru viata lumii este trupul Meu* (Ioan 6:51). Si totusi, multi dintre evrei nu au putut primi acest cuvânt. Nu au putut integra cuvintele lui Hristos în traditia lor. Astfel cã Sf. Ioan scrie: *De atunci multi dintre ucenicii Sãi s-au dus înapoi si nu mai umblau cu El* (Ioan 6:66).

Invitatia Ortodoxiei este invitatia Evangheliei însãsi. A accepta Ortodoxia este tot una cu a-L accepta pe Hristos. A respinge Ortodoxia înseamnã a-L respinge pe Hristos, cãci El nu poate fi separat de Trupul Sãu, Biserica.

Biserica Ortodoxã nu îsi propune sã judece soarta vesnicã a nimãnui. Când Hristos se va întoarce în slavã, fiecare va sta în fata Lui pentru a da socotealã de viata

sa. Fiecare va fi judecat potrivit luminii pe care a primit-o în aceastã viatã.[14] Cei care trãiesc si mor în afara Bisericii lui Hristos sunt lãsati în mila Domnului.

Existã o diferentã, totusi, între cei care trãiesc si mor în afara Bisericii datoritã circumstantelor exterioare din viata lor si aceia care *aleg constient* sã rãmânã în afara Bisericii. Cel care îsi trãieste viata fãrã sã audã numele lui Hristos va fi judecat potrivit luminii (naturale) pe care a primit-o. Pe de altã parte, cel care aude Vestirea cea Bunã devine responsabil pentru ce a auzit. În mod asemãnãtor, cei care se confruntã cu adevãrul Bisericii devin responsabili pentru ceea ce cunosc:

Dacã ati fi orbi, n-ati avea pãcat. Dar acum ziceti: Noi vedem. De aceea pãcatul rãmâne asupra voastrã. Adevãrat, adevãrat zic vouã: Cel ce nu intrã pe usã, în staulul oilor, ci sare pe aiurea, acela este fur si tâlhar…Eu sunt usa: de va intra cineva prin Mine, se va mântui; si va intra si va iesi si pãsune va afla (Ioan 9:41-10:1, 10:9).

Calea

Am devenit Ortodox când mi-am dat seama cã a merge pe oricare altã cale înseamnã a mistifica numele de crestin. Cum as putea sã continui sã-L propovãduiesc pe Hristos si sã rãmân totodatã în afara Trupului Sãu, Biserica? Cu adevãrat Ortodoxia este Mãrgãritarul de Mare Pret pentru care mi-am "vândut" traditia, educatia si cariera. Am scris aceastã carte pentru ca si alti Protestanti dupã Evanghelie sã poatã gãsi si dobândi acest Mãrgãritar.

Partea întâi este relatarea cãlãtoriei mele spirituale dinspre Protestantismul dupã Evanghelie spre Ortodoxie.[15] Am considerat cã este necesarã, pentru cã multi din cei care au citit-o au descoperit puncte comune cu propriile lor experiente. Probabil cã întrebãrile voastre sunt si întrebãrile mele.

În partea a doua mã ocup de rolul Scripturii si al traditiei în credinta crestinã. Voi examina doctrina Protestantã de *sola Scriptura* atât pe baza textului biblic, cât si prin

raportare la evolutia istoricã a canonului Noului Testament. Apoi voi aduce ca mãrturie autori timpurii, neinclusi în canonul biblic, pentru a demonstra cã în Biserica primarã doctrina, modul de închinare si structura Bisericii erau atât de strâns legate încât nu puteau fi separate unele de altele.

Domnul nostru, Iisus Hristos a întemeiat o Bisericã, nu o multime de denominatii. Acea Bisericã nu este altceva decât Trupul Sãu, prezenta Sa neîntreruptã în lume. Acea Bisericã este Biserica Ortodoxã. Aceastã carte este o invitatie deschisã adresatã Protestantilor dupã Evanghelie de a examina aceastã pretentie.

---

[1] Existã de altfel un dezacord de opinii în rândul unor cercetãtori care pun la îndoialã caracterul evanghelic al Baptistilor de Sud - vezi Garrett, Hinson si Tull - *Sunt Baptistii de sud "Evanghelici"? [Are Southern Baptists "Evanghelicals"?]* (Macon, GA: Mercer University Press, 1983). Potrivit sensului general al cuvântului *Evanghelic* - angajament fatã de Scripturi, credintã în moartea izbãvitoare a lui Hristos si nevoia unei experiente regeneratoare a convertirii - James Leo Garrett, Jr. sustine cã Baptistii de Sud sunt Evanghelici. Pe de altã parte, în timp ce E. Glenn Hinson recunoaste cã Baptistii de Sud si Evanghelicii au în comun aceste trãsãturi, el insistã cã "ne tragem din douã pântece diferite". Referindu-se la istoria si etosul specifice SBC, Hinson afirmã cã Baptistii de Sud nu sunt Evanghelici. Desi nu resping validitatea analizei lui Hinson în ansamblu, înclin sã dau crezare interpretãrii lui Garrett. Pentru o introducere generalã cu privire la natura si istoria Evanghelismului vezi Noll, Bebbington si Rawlyk (ed.) - *Studii comparate de Evanghelism si Protestantism popularizat în America de nord, insulele britanice si restul lumii, 1700-1990 [Evangelicalism: Comparative Studies of Popular Protestantism in North America, the British Isles, and Beyond, 1700-1990]* (New York: Oxford University Press, 1994). Autorii acestei editii definesc Evanghelismul prin patru trãsãturi fundamentale: "…biblicism (recunoasterea Bibliei ca ultimã autoritate religioasã), conversionism (accentul pus pe Noua Nastere), activism (abordarea energeticã, individualistã a îndatoririlor religioase si a implicãrii sociale) si crucicentrism (accentul pus pe lucrarea mântuitoare a lui Hristos ca fiind însãsi esenta crestinismului" (p. 6)

[2] Aceasta se datora nu atât faptului de a fi Baptist, cât aceluia de a fi din Sud. Comentariul lui Samuel Hill este grãitor: "Privind spre cei din Nord, cei din Sud repetã ceea ce strãmosii lor spuneau cu un secol în urmã: Nordul si-a pierdut credinta iar noi, cei din Sud am rãmas ultimii cu fricã de Dumnezeu" ("Tipuri nordice si sudice de

Evanghelism american în secolul al nouãsprezecelea", în Noll s.a. - *Evanghelism*)

[3] Bill Hybels, întemeietorul Bisericii Comunitare a-denominationale Willow Creek, într-o suburbie din Chicago, este considerat de Evanghelici un fel de guru care a contribuit la cresterea bisericii. Ajutat la înfiintarea "slujbelor pentru cei ce cautã", adicã a slujbelor unde structura, muzica si mesajul urmãresc atragerea si amuzarea celor care nu merg la bisericã. Gama largã a unor astfel de "slujbe pentru cei ce cautã" si a "slujbelor contemporane" ce proliferează în toatã tara, chiar si în cele mai traditionale biserici Protestante, este rezultatul direct al influentei lui Hybels si al abordãrii utilitare de tip Willow Creek a teologiei. Pentru o dezbatere Evanghelicã pe tema Willow Creek vezi David S. Luecke - "Este Willow Creek drumul de mâine?" în *Crestinismul, azi [Christianity Today]*, pp. 479ff.

[4] (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1992), pp. 27.

[5] "De ce nu sunt Ortodox: Un Evanghelic explorează lumea strãveche si stranie a Bisericii Rãsãritene" 41:1 (6 ianuarie 1997), pp. 32 si urm.

[6] Potrivit Psaltirii din textul grecesc al Septuagintei. Biserica Ortodoxã, la fel ca autorii Noului Testament, foloseste Septuaginta, nu Textul masoretic ebraic [Hebrew Masoretic Text]. Acest Psalm este numerotat ca 96:5 în majoritatea Bibliilor de limbã englezã (bazate pe textul ebraic) si s-a tradus ca "Dumnezeii neamurilor sunt idoli". Toate referirile urmãtoare la Psalmi se bazează pe textul Septuagintei si vor specifica în parantezã numãrul corespunzãtor pentru textul ebraic, acolo unde existã diferente între cele douã texte.

[7] Nu gãsesc cuvinte îndeajuns de convingãtoare pentru a exprima cã *nu* am devenit Ortodox datoritã preluãrii puterii de cãtre fundamentalisti în cadrul Conventiei Baptiste [SBC]. Mai degrabã as putea spune cã aceastã rãsturnare de situatie m-a constrâns, pentru întâia oarã, sã-mi examinez propriile mele convingeri. Si astfel am ajuns la concluzia cã atât moderatii cât si fundamentalistii gresesc. Abia atunci când am ajuns sã recunosc erorile "sistemului" meu teologic am putut sã vad cu claritate adevãrul Ortodoxiei.

[8] Prin grupare *parabisericeascã* înteleg acele organizatii misionare care nu au legãturi cu nici o denominatie sau congregatie localã. Cruciada pentru Hristos, InterVarsity, Navigatorii si Pãstrãtorii de Legãmânt sunt toate grupãri parabisericesti. Practic Asociatia Evanghelistã a lui Billy Graham este o organizatie parabisericeascã, desi - spre deosebire de Cruciada pentru Hristos - întretine strânse legãturi cu congregatiile

locale.

[9] Pe ansamblu, as spune cã procentul convertitilor la Ortodoxie care initial au pornit sã caute Biserica adevãratã este destul de mic. Cu toate acestea, el rãmâne un fenomen ce nu se limiteazã numai la miscarea "Ortodox-Evanghelicã". Pentru detalii vezi în Prefatã comentariul Arhiepiscopului Dimitire despre propria sa cãlãtorie spiritualã.

[10] Pr. Tom Avramis a crescut într-o evlavioasã familie de greci Ortodocsi. În timpul liceului si al anilor de colegiu însã a fost atras de grupãri studentesti Evanghelice precum Cruciada pentru Hristos. A decis atunci ca "pentru a ajunge la Ortodocsi în numele lui Hristos si pentru a scãpa de îndoielile pe care le avea cu privire la 'falsitatea' învãtãturilor Ortodoxe, voi citi si voi învãta cât pot de mult despre Ortodoxie". Investigarea sa avea sã-l aducã înapoi acasã, la Biserica Ortodoxã. *Again*, 11:2 (iunie 1988), pp. 8-9.

[11] Toate denominatiile Protestante provin din Reforma care a avut loc în secolul al XVI-lea. Pânã la acea vreme, Biserica Romano-Catolicã era despãrtitã de Biserica Ortodoxã de patru sute de ani.

[12] Ironia face ca multi dintre Protestanti sã creadã ca Hristos a abandonat întreaga Bisericã vreme de aproape 1400 de ani, de la moartea Apostolilor pânã la Reforma Protestantã.

[13] Asa cum voi arãta în cele ce urmeazã, Protestantii au manifestat în mod constant o atitudine trufasã fatã de canonul Scripturii chiar dacã le place sã se creadã "Oameni ai Cãrtii". Reformatorii au înlãturat o largã portiune din Vechiul Testament, iar Luther a cochetat cu sectionarea unor pasaje ample din canonul Noului Testament. Consider cã pãstrarea întregului Nou Testament în lumea Protestantã nu este decât o manifestare a Providentei Divine; cu sigurantã *nu* este urmarea logicii interne a miscãrii Protestante.

[14] Altfel spus, crestinilor Ortodocsi li se va cere socotealã mai mult decât tuturor celorlalti: *Si oricui i s-a dat mult, mult i se va cere, si cui i s-a încredintat mult, mai mult i se va cere* (Luca 12:48).

[15] O versiune prescurtatã a acestui capitol, "De la Biserica Baptistã numãrul unu la secolul unu de crestinism" ["From First Baptist to the First Century: A Spiritual Journey"] a fost publicatã în *Activistul crestin [The Christian Activist]*, vol. 10 (iarna/primãvara, 1997), p. 1 si urm. Prezenta versiune contine informatii neincluse în acel articol.

“Mostenirea mea ca Baptist din Sud”

Căci le mărturisesc că au râvnă pentru Dumnezeu, dar sunt fără cunostintă (Rom. 10:2)

În timp ce participam la un discurs din cadrul unui colegiu Baptist fundamentalist în 1983, un tânăr student, onest în credinta lui, s-a apropiat de mine si m-a întrebat dacă eram ‘mântuit’. Desi eram Evanghelic în sinea mea, niciodată nu m-am simtit în largul meu atunci când ajungeam tinta unor astfel de întrebări. Am răspuns că eram botezat si asta părea să-l satisfacă. Si e bine că s-a întâmplat asa, pentru că dacă m-ar fi descusut în legătură cu data exactă si amănunte legate de experienta ‘convertirii’ mele n-as fi putut să-i dau satisfactie.

Nu-mi amintesc să fi existat vre-o zi în viata mea în care să nu cred în Hristos ori să nu doresc să trăiesc o viată de bun crestin. Astfel că pentru mine ceremonialul botezului din Biserică nu a marcat o convertire de la întunericul necredintei la lumina lui Hristos, ci a fost mai degrabă un fel de rit al trecerii – a afirmare publică a ceea ce întotdeauna am crezut, o angajare publică în a-L urma pe Hristos.

Ceva din mine a respins dintotdeauna faptul că o astfel de afirmare publică a cuiva crescut în biserică era privită ca un eveniment de senzatie, ca si cum rugăciunea rostită în timpul studiului biblic era tot ceea ce mă despărtea de prăpastia iadului. Niciodată nu m-am împăcat cu ceea ce eu numeam “cultul convertirii instantanee”. Este o trădare nerusinată fata de mărturia Scripturii să sugerezi că mântuirea poate fi redusă la decizia luată o dată pentru totdeauna, de a-L accepta pe Iisus ca Dumnezeu si Mântuitor personal. Cu toate acestea, nevoia de o decizie unică, momentană, crucială, avea să fie predicată de la scoala biblică de vacantă la întâlnirile anuale de evanghelizare, până la conferintele nationale de evanghelizare a tinerilor.

Trebuie să ne amintim că, potrivit teologiei Baptiste, botezul nu este o taină, nu este moarte si înviere cu Hristos, nu este începutul vietii în Hristos. Dimpotrivă, botezul este numai

o mãrturie publicã, ritualizatã a credintei. Nu se pune problema eficientei sau validitãtii pentru cã nimic nu este dobândit prin botez. Singurul lucru care conteazã este credinta personalã a individului. Nu ar trebui deci sã surprindã faptul cã nu îmi amintesc de botezul meu ca de un eveniment crucial. La urma urmei am avut aceeasi credintã dupã botez ca si înainte.

Tânãr predicator

Dupã botezul meu, viata avea sã îsi urmeze cursul la fel ca înainte. Ca adolescent aveam sã devin cu fiecare an ce trecea tot mai constient de ceea ce Dumnezeu asteaptã de la viata mea. La început nu mã tenta gândul de a deveni predicator. Cu toate acestea, l-am spus lui Dumnezeu: “Dacã Tu doresti sã devin predicator, trebuie sã mã convingi”. Dumnezeu mi-a sãdit în suflet dorinta de a deveni predicator, dorintã ce avea sã creascã treptat si aproape neobservat în urmãtorii ani.

În timpul liceului aveam sã mã implic în activitãtile de tineret ale bisericii, asumându-mi rolul de “pastor” în timpul Sãptãmânii Tineretii. Desi nu am fãcut nici o declaratie publicã în legãturã cu eventualitatea urmãrii unei cariere de predicator, pânã la aceastã vârstã aveam sã fiu un om marcat. Toatã lumea credea cã am fost sortit unor mari izbânzi…La fel credeam si eu.

În anii de liceu si de colegiu am fost invitat sã predic în biserici mici, de tarã, unde, ca “tânãr predicator” – termen pe care l-am detestat – am gãsit cãldurã si sprijin. Aveam succes mai cu seamã la bãbute. Voi rãmâne în veci recunoscãtor oamenilor minunati din aceste biserici care mi-au oferit sprijinul lor si prin care aveam sã câstig o nepretuitã experientã.

Fapt destul de curios, dezamãgirea pe care mi-a pricinuit-o Evanghelismul avea sã fie declansatã de problemele ivite ca predicator suplinitor. Mai întâi m-a descurajat presiunea la care eram supus pentru a-mi “juca” rolul cât mai bine. Eram constient cã “succesul” unei slujbe era asigurat de prestatia predicatorului. De fapt, în multe biserici de tarã, slujba de Duminicã era cunoscutã sub numele de “predicã”.

Eram de asemenea constient de imensa responsabilitate pe care o presupunea predicarea Cuvântului lui Dumnezeu. Baptistii spun cã ei nu cred în sacramente, dar si ei înteleg, cu toate

acestea, caracterul sacramental al Cuvântului. Si totusi, niciodatã nu am stiut ce sã predic, nu aveam nici un ghid sau calendar bisericesc drept cãlãuzã. Eram cu totul de capul meu. Enoriasii erau la cheremul toanelor si preferintelor mele. Numai eu stiu de câte ori mã rugam la Dumnezeu sã “trimitã un mesaj inimii mele” si de câte ori ajungeam sã mã pregãtesc în fugã pentru predicã! Mai mult chiar, nu aveam nici o bazã doctrinarã la care sã-mi raportez continutul slujbelor. Tot ceea ce mã preocupa era sã nu spun nimic din ceea ce putea stârni controverse într-o bisericã Baptistã. Am devenit tot mai constient de faptul cã enoriasii nu ascultau doar Cuvântul lui Dumnezeu, ci Cuvântul lui Dumnezeu asa cum îl interpretam eu!

În timpul anilor de seminar s-a întâmplat sã tin o predicã duminicalã într-o bisericã din Carolina de Nord. În timp ce asteptam semnalul de începere a predicii, îmi amintesc cã m-am întrebat dacã doream într-adevãr sã-mi petrec restul vietii predicând în biserici Baptiste. Rãspunsul a venit repede: era un “Nu!” categoric. Si aceasta nu pentru cã nu m-as mai fi simtit chemat sã particip la lucrarea Domnului, sau pentru cã m-am sãturat sã predic; pur si simplu nu mai putea suporta slujbele din bisericile Protestante.

A. W. Tozer spunea cândva cã închinarea este “giuvaerul lipsã al Evanghelismului”. Tânjeam sã-I slujesc Unui Dumnezeu Care era mai mare decât mine – Un Dumnezeu Care nu se multumea cu caracterul neprotocolar, flecar al slujbei Evanghelice, sau cu niste coruri ostentativ exuberante de tip Bill Gaither. Doream sã Îi slujesc Celui Care stã deasupra tronului heruvimilor. Nu voiam sã fiu vedeta spectacolului.

Cumbaya, Dumnezeul meu

Ultimii ani de liceu mi-au prilejuit întâlnirea cu un grup de liceeni si studenti carismatici care frecventau o cafenea crestinã. Acolo aveam sã descopãr un mod de închinare spontan si neprotocolar, ce fãcea ca slujbele Baptiste sã parã, prin comparatie, adevãrate liturghii. Desi aveam oarecare rezerve fatã de spiritul penticostal de acolo, m-am alãturat lor cu bucurie, încântat fiind sã gãsesc tineri ca si mine care doreau sã-L urmeze pe Hristos. Organizarea însã era complet haoticã. Fiecare invitat (predicator sau cântãret) avea propriile sale interese. Cred cã niciunul din ei nu cunostea nimic despre doctrina crestinã istoricã; tot ceea ce îi interesa era ‘sã-L laude pe Domnul’.

Pe atunci muzica crestinã contemporanã îsi trãia perioada de glorie. Nenumãrate formatii fãceau turnee pe la diferite cafenele si librãrii crestine. Îmi amintesc si acum versurile dintr-un cântec al unui grup numit Song Writers: “Îl am pe Iisus în spatele meu, numind toate lucrurile ce vor sã vinã / Îl am pe Duhul Sfânt înaintea mea.”

Eram tânãr, de fapt eram un adolescent curat la suflet, si aceasta era o religie adolescentinã. Cu foarte putine exceptii, spiritualitatea cafenelelor si muzica de acolo erau superficiale, banale si manipulante emotional. Fãrã îndoialã, fiecare era sincer si energia investitã acolo era suficientã pentru a produce mult fum, însã foarte putinã cãldurã adevãratã. La urma urmei, Iisus n-a spus niciodatã ‘sinceritatea vã va face liberi’. Pânã când am absolvit colegiul, entuziasmul avea sã disparã, iar eu am renuntat cu totul sã mai cumpãr muzicã crestinã contemporanã.

Este, probabil, firesc ca tinerii sã doreascã sã-si exprime credinta în limbajul popular al culturii lor. Nu este surprinzãtor cã o astfel de exprimare se petrece la un nivel atât de superficial. Este, totusi neplãcut sã vezi cum oamenii nu sunt ajutati sã depãseascã astfel de expresii - superficiale, sentimentale si manipulante emotional - ale credintei lor. Unde scrie cã slava adusã lui Dumnezeu trebuie sã fie strãinã de doctrina mostenitã sau sã urmãreascã manipularea emotiilor, nu înãltarea inimii?

Este greu sã explici adâncimea duhovniceascã a muzicii liturgice unuia venit dintr-un mediu Evanghelic. Între imnografia Protestantã (cu acompaniament de orgã sau de chitarã) si simplitatea profundã a cântãrilor rusesti, bizantine sau gregoriene este o diferentã calitativã imensã. În acestea din urmã muzica este pliatã pe cuvinte, iar cuvintele exprimã Evanghelia în deplinãtatea ei. Îmbinarea aceasta armonioasã de muzicã si doctrinã ajunge la inima celui care o ascultã fãrã sã fie sentimentalã sau afectatã. Învatã, inspirã, sensibilizeazã, dar rãmâne întotdeauna muzica Bisericii. În imnografia Bisericii nu poti spune ‘am venit în grãdinã de unul singur’, ci mai degrabã cântãm cântarea îngerilor si Îl slãvim pe Dumnezeu care este infinit mai mare decât puterea noastrã de întelegere individualã a mãretiei Lui:

> Noi care pe heruvimi cu tainã închipuim si fãcãtoarei de viatã Treimi întreit sfântã cântare aducem, toatã grija cea lumeascã acum sã o lepãdãm, ca pe Împãratul tuturor sã-L primim…[1]

Nori grei la orizont

Pânã când am absolvit liceul bãtãlia pentru sufletul Conventiei Baptistilor de Sud începuse. Pe atunci nici nu mi-ar fi trecut prin cap cã aceastã bãtãlie era un adevãrat rãzboi sfânt, si cã fundamentalistii erau gata de asediu si se pregãteau pentru victoria finalã. Fundamentalistii erau scandalizati încã din anii ‘60 datoritã ‘liberalismului nestãvilit’ din colegiile si seminiariile Baptiste de Sud.

Din punct de vedere strict teologic probabil cã împãrtãseam vederile fundamentalistilor, nu ale liberalilor. Cu toate acestea simtul de independentã Baptistã pe care l-am dobândit prin educatia primitã, îmi era amenintat de ceea ce mi se pãrea a fi o încercare de a face pe fiecare sã gândeascã si sã se poarte la fel. Mai mult chiar, câtiva dintre liderii grupãrii fundamentaliste pãreau sã adopte o mentalitate de tipul ‘scopul scuzã mijloacele’ cu privire la strategiile politice.

Am fost de asemenea scandalizat de alianta dintre fundamentalisti si extrema dreaptã a Partidului Republican. Tot ceea ce apãram ca Baptist din Sud – suveranitatea credintei individuale, autonomia absolutã a fiecãrei congregatii individuale si separarea bisericii de stat – pãrea amenintat. Câtiva conservatori din Conventia Baptistã de Sud s-au opus insurectiei fundamentaliste tocmai din aceste motive.

Într-un fel, aceastã luptã avea sã reflecte o mai veche tensiune existentã în Protestantism încã de la începutul Reformei. Pe de o parte, se aflã angajamentul fatã de ceea ce se întelege prin crestinism istoric, biblic, iar pe de alta se aflã metoda teologicã individualistã. “Sfântul Rãzboi” al Baptistilor de Sud a fost pur si simplu ultimul capitol dintr-o luptã mai veche între viziunea doctrinarã conservatoare si cea individualistã.

De felul meu nefiind un flegmatic, un indiferent, m-am folosit de Concursul Tinerilor Predicatori organizat de Conventia Baptistã din Tennessee pentru a denunta

insurectia fundamentalistã. Am câstigat concursul – etapa statalã - si apoi am rostit un discurs în fata unei multimi numeroase la Adunarea Baptistã din Ridgecrest, în Blackmountain, Carolina de Nord.

Privind acum în urmã la cele scrise sub titlul ‘Mostenirea mea ca Baptist din Sud’[2] nu-mi pot retine zâmbetul fatã de exuberanta mea tinereascã si acceptarea neconditionatã a versiunii Baptiste a “preotiei credinciosului” si “competentei sufletului”. Ca Baptist din Sud nu stiam nimic altceva, pe vremea aceea asa vedeam lucrurile, aceea era pentru mine cea mai bunã (dar cu sigurantã nu singura) expresie a crestinismului. A fost nevoie sã mai treacã câtiva ani pânã sã încep sã-mi examinez critic mostenirea Baptistã, sã o cântãresc si sã constat cã lasã mult de dorit. În vara lui 1982 procesul examinãrii critice nu începuse încã.

Printre lucrurile pe care le apãram ca Baptist se afla si credinta cã “existenta denominatiilor este semnul respectului nostru absolut fatã de libertatea credinciosului… rãspunsul nostru pe care îl avem de dat Bibliei ar trebui sã se regãseascã pur si simplu în felul în care o abordãm si i ne supunem dupã cum ne simtim cãlãuziti; este o chestiune de ordin strict personal…” De bunã seamã nu am citat 2 Petru 1:20 nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieste dupã socotinta fiecãruia. La vremea aceea stiam foarte putine despre cum au fost scrise Scripturile sau despre cum a apãrut canonul. Mã raportam la Biblie ca si cum ar fi fost Coranul sau Cartea mormonilor, teoretic diferitã de comunitatea care a produs-o.[3]

Nu stiam pe atunci cã Biblia devenise un idol pentru mine – un idol pe care eu însumi l-am controlat. O carte infailibilã este folositoare atunci când existã cineva infailibil care sã o interpreteze, si aici intervine doctrina Baptistã a “competentei sufletului”. Ei bine, eu eram acel interpret, singurul interpret al Bibliei, singurul arbitru care sã spunã ce anume înseamnã si ce nu înseamnã Biblia. Reforma nu a scãpat de papalitatea medievalã si toate pretentiile ei, ci pur si simplu a democratizat-o, fãcând din fiecare un Papã. Si iatã cum, la cei optsprezece ani ai mei, am ajuns sã arbitrez ca un Papã interpretarea corectã a Scripturii.[4]

Si totusi nu eram multumit numai cu avertismentul la adresa pericolelor

insurectiei fundamentaliste. Am atacat în trecere Biserica istoricã atunci când am deplâns tirania formulelor dogmatice: “Mostenirea noastrã promoveazã credinta cã fiecare credincios este liber sã exploreze pentru sine însusi tainele din Cuvântul lui Dumnezeu, si nu sã fie legat de un crez fãrã rost si de directive denominationale.”

Nu cunosteam nimic despre istoria bisericii, despre felul în care se nãsteau crezurile, sau chiar despre ceea ce ele afirmau. Tot ceea ce stiam era cã însãsi idea de crez era “ne-Baptistã”, si deci gresitã. Desigur, sloganul “nici un crez, numai Hristos” este un crez, dar aceasta nu m-a preocupat pe atunci: eram mult prea dornic sã fiu un adevãrat Baptist.

Astãzi îmi dau seama cã un crez este fãrã rost atunci când credinta celui care îl mãrturiseste a ajuns atât de personalã si de ruptã de Trupul lui Hristos, încât cuvintele pot fi recitate fãrã nici o convingere lãuntricã. Într-o astfel de situatie nu crezul este fãrã rost, ci credinta celui care îl recitã. Si totusi, chestiunea care conteazã nu este sinceritatea credintei mele sau intensitatea cu care o sustin, ci mai degrabã dacã credinta mea este sau nu credinta lui Hristos si a Bisericii Sale.

Cu câtã bucurie am ajuns sã rostesc astãzi Crezul de la Niceea nu numai cu toti episcopii si credinciosii Ortodocsi din toatã lumea, ci cu toti Sfintii adormiti înaintea noastrã, care au afirmat cuvintele Sf. Pavel: Un Domn, o credintã, un Botez (Efes. 4:5).

---

[1] Acest imn bizantin străvechi este cunoscut sub numele de *Heruvic* sau Imnul Heruvic. Este cântat în timpul Sfintei Liturghii (Euharistia) atunci când se aduc Darurile de Pâine şi Vin la altar.

[2] Textul integral al discursului a fost publicat în săptămânalul Convenției Baptiste din Tennessee: *Baptist and Reflector [Baptist şi Analist]* 148:28 (14 iulie, 1982). p. 7.

[3] Evident se susține că fiecare este călăuzit de Duhul Sfânt în interpretarea sa – afirmație care este, de bună seamă, absurdă dacă ne gândim că oamenii au găsit atât de multe interpretări contradictorii ale unuia şi acelaşi text. Să fie Duhul Sfânt schizofrenic?

[4] Sintagma *competența sufletului* a fost răspândită – şi probabil născocită - de Edgar Yang Mullins, unul din cei mai cunoscuți teologi Baptişti de Sud din zilele noastre. Competența şi libertatea absolută a sufletului individual în fața lui Dumnezeu stă la baza interpretării individuale a Bibliei: “potrivit înțelegerii Baptiste a Bibliei, fiecare are dreptul la o interpretare individuală a Scripturilor şi trebuie să li se supună. În ceea ce priveşte individul, Baptiştii pledează pentru libertatea sufletului.” Citat de E. Glenn Hinson în *Sunt Baptiştii din sud “Evanghelici”?*, p.138.

Cap 2 Cum am învãtat sã citesc

Sileste-te sã te arãti încercat, înaintea lui Dumnezeu lucrãtor cu fata curatã, drept învãtând cuvântul adevãrului. (2 Timotei 2:15)

În august 1986, pe când ecoul pricinuit de Conventia Baptistã de Sud din luna iulie a acelui an nu s-a stins, m-am înscris la Seminarul Teologic Baptist de Sud-Est, renumit prin rigurozitatea cu care respecta principiile Baptiste traditionale pe care le pretuiam atât de mult. Libertatea academicã de acolo era covârsitoare, astfel cã scoala aceea avea sã fie recunoscutã drept “cel mai intelectual” dintre Seminariile Conventiei. Stiam cã fundamentalistii aveau în obiectiv aceastã scoala, dar nu mi-am dat seama cât de aproape erau de a o cuceri.

Când m-am mutat în Wake Forest am avut sentimentul cã m-am mutat acasã deoarece familia mea, atât din partea tatãlui cât si din partea mamei, era din Carolina de Nord. Totul era perfect în afarã de un singur lucru: mã plictiseam de moarte. Eram totusi încredintat cã Dumnezeu m-a cãlãuzit la acest Seminar si cã pânã la urmã toatã suferinta mea nu va fi în zadar. Am îndurat cu rãbdare toatã plictiseala, spunându-mi cã Dumnezeu avea un scop în încercarea prin care treceam. Între timp am devenit si mai familiarizat cu Ortodoxia datoritã bibliotecii scolii, impresionant de bine dotatã. M-a interesat în special domeniul liturgic, dorind sã-mi îmbogãtesc cunostintele într-un domeniu despre care Baptistii stiu foarte putin.

“Evanghelistul ciung”

Timpul se scurgea cu viteza melcului pânã într-o zi de toamnã târzie când am simtit un nodul în piciorul drept. Analizele cu raze X au arãtat cã nodulul era de mãrimea pumnului si astfel am fost trimis în Raleigh la un chirurg ortoped pentru consultatie. La o reuniune de familie am glumit spunând rudelor mele cã în cel mai rãu caz o sã ajung cel dintâi evanghelist ciung din lume.

Tumoarea mi-a fost extirpatã în Nashville, ceea ce avea sã fie de bun augur, fiindcã teste ulterioare au arãtat cã extirparea tumorii era o operatie extrem de dificilã, iar convalescenta dura mai mult. Prin harul Domnului tumoarea nu era malignã si m-am vindecat repede. Dupã câteva zile de spital m-am întors acasã cu ambele picioare întregi.

În timp ce piciorul mi se vindeca, mintea îmi hoinãrea fãrã încetare. Ajunsesem deja complet dezamãgit de Protestantismul de tip Evanghelic – cel putin cu manifestãrile sale exterioare. Cunosteam îndeajuns de mult despre închinarea si duhovnicia Ortodoxã pentru a fi dezamãgit de obisnuita slujbã Baptistã de Duminicã dimineata. Pe de altã parte teologia mea nu s-a modificat radical. Mã simteam atras de închinarea liturgicã dar mã bazam pe aceleasi principii teologice la care tineam dintotdeauna. Mã întrebam dacã *trebuie* sã crezi în Prezenta Realã a lui Hristos din Împãrtãsanie pentru a fi în Biserica Ortodoxã.

În timp ce mã refãceam mã si vedeam întemeind propria mea bisericã – Baptistã în teologie, Evanghelicã în principii si în acelasi timp liturgicã. Evanghelismul meu – îmi spuneam – va fi unul blând, moderat. Mi-am dat seama însã cã o astfel de bisericã nu putea fi pe placul tuturor. Cei cãrora nu le plãcea forma de închinare liturgicã ar fi urmat sã fie îndreptati spre o altã bisericã unde interesele lor puteau fi mai bine satisfãcute.

În universul meu teologic era loc pentru fiecare, atâta timp cât teologia sa nu era prea de stânga. Cu toate acestea, planul meu avea o eroare fatalã: nu aveam nici o motivatie teologicã, depindeam cu totul de gusturile mele personale. În ciuda interesului meu crescând pentru Ortodoxie, conceptia mea teologicã rãmânea una Protestantã. Felul în care abordam crestinismul era foarte superficial.

La un moment dat mi-am cumpãrat cartea lui Robert Webber, *Evanghelicals on the Canterbury Trail.*[1] Asa cum indicã subtitlul cãrtii, Webber a dorit sã explice “de ce crestinii dupã Evanghelie sunt atrasi de biserica liturgicã”. Cartea surprindea foarte exact situatia în care mã aflam eu pe vremea aceea. Era povestea unui profesor de la un colegiu Evanghelic (Wheaton) si a încã sase personaje care au devenit membrii ai Bisericii Episcopale pentru a cãuta închinarea, taina, caracterul sacramental si conexiunile istorice. Cartea m-a încurajat foarte mult pentru cã mãrturiile de acolo m-au încredintat cã nu eram singur, cã si altii cãutau “ceva mai mult”.

Pe ansamblu însã, cartea era destul de superficialã. Scriitorii discutau despre felul în care întelegeau ei estetica închinãrii, dar nu ridicau deloc problema naturii si substantei închinãrii. Au scris pe larg despre conexiunea istoricã, pretinzând cã strãmosii lor spirituali sunt Pãrintii Bisericii strãvechi, dar nu au ajuns sã observe cã teologia Protestantã este cu totul incompatibilã cu teologia Pãrintilor. Totul în cartea aceea rãmânea la nivelul de pãrere personalã; problema adevãrului era ocolitã cu desãvârsire. De aceea mi se pare cã un subtitlul mai potrivit ar fi fost: “Ceea ce *unor* Evanghelici *le place* la biserica liturgicã”. Webber a arãtat de altfel în introducere cã nu încearcã sã convertească pe nimeni; el pur si simplu cãuta sã explice un fenomen si prin aceasta sã îi “ajute” pe alti crestini.

“Apucã-te de citit”

La câteva sãptãmâni dupã operatie m-am întors la Wake Forest, prea târziu pentru a mã mai putea înscrie în semestrul de primãvarã. În timpul liber pe care îl aveam am citit tot ce îmi pica în mânã în legãturã cu istoria Bisericii, închinarea si duhovnicia. De altfel în acel semestru si în vara care a urmat am citit mai multe cãrti decât în cei trei ani de liceu si patru de colegiu la un loc. Acea strãdanie a fost cu sigurantã providentialã.

Printre cãrtile pe care le-am citit se numãra si *The Vindication of Tradition* de istoricul din Yale, Jarolsav Pelikan.[2] Acolo Pelikan fãcea deosebire între redescoperirea intelectualã si cea existentialã a traditiei. Cu alte cuvinte, este o diferentã uriasã între a recunoaste ceea ce a fost cândva si a revendica pentru sine acel lucru. Descoperisem Biserica istoriei, întelepciunea Pãrintilor si Liturghia, si totusi încã mai aveam sã înteleg tot ceea ce implicã o astfel de descoperire.

De fapt as adãuga câte ceva la formula propusã de Pelikan, cãci si o altã distinctie se cuvine fãcutã. Mai existã încã o diferentã uriasã, aceea între a revendica traditia pentru sine si *a fi revendicat* de traditie. Eu la fel ca Webber si cei care au contribuit la scrierea cãrtii sale hotãrât sã revendic Biserica istoricã si liturghia pentru propria mea întelegere a crestinismului. Si totusi eu controlam situatia! Eu, ca un bun Protestant, eram judecãtorul si totodatã juriul a ceea ce

se potrivea sau nu se potrivea cu felul meu de crestinism. Eram hotãrât sã revendic Biserica istoricã, dar încã nu am ajuns sã recunosc revendicarea Ei pentru mine.

A fost nevoie de multe lecturi si la fel de multã rugãciune pânã sã accept conditiile puse de Biserica istoricã si sã mã las judecat de Ea. Dintre toate lecturile pe aceastã temã, în special scrierile Pr. John Meyendorff, decanul Seminarului Sf. Vladimir, mi-au fost de mare folos. Cãrti precum *Living Tradition (Traditia vie)*[3] Si *Catholicity and the Church*[4] m-au ajutat sã înteleg cã Sfânta Traditie a Bisericii este mai mult decât semnul continuitãtii istorice sau al "înrãdãcinãrii". Este contextul în care Biserica îsi trãieste viata divinã, în care îsi îndeplineste misiunea divinã. Traditia este, potrivit formulãrii lui Vladimir Lossky, "Viata Duhului Sfânt în Bisericã".[5]

Treptat aveam sã înteleg cã sfânta traditie cere acelasi lucru de la viata mea ca Evanghelia însãsi, cãci traditia nu este altceva decât Evanghelia trãitã de-a lungul istoriei. Nu se cade ca eu sã judec traditia apostolicã si sã decid cum sau dacã s-o includ în traditia mea religioasã; mai degrabã este sfânta traditie aceea care mã judecã si îmi cere socotealã pentru felul în care am valorificat "acea Zestre Bunã" care a fost încredintatã crestinilor. Pânã la urmã am început sã înteleg mustrarea lui Pavel cãtre Tesalonicieni – pasaj ce nu se predica niciodatã într-o bisericã Baptistã – *Deci, dar, fratilor, stati neclintiti si tineti predaniile pe care le-ati învãtat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastrã (*2 Tes 2:15).

În primãvara aceea un grup de aproape 2000 de crestini dupã Evanghelie din toatã tara au fost primiti în Biserica Ortodoxã sub jurisdictia strãvechiului Patriarhat al Antiohiei. Cu un an în urmã citisem o relatare sumarã despre acest grup de "Ortodocsi dupã Evanghelie" în *Christianity Today (Crestinismul azi)*, dar nu stiam prea multe despre ei. Abia la începutul lui 1987 aveam sã intru în legãturã cu ei.

Într-o searã pe când mã aflam încã în convalescentã în Tenessee, I-am cerut lui Dumnezeu sã-mi arate ce sã fac. În dimineata urmãtoare am zãrit un articol pe prima paginã a ziarului *Tennessean* despre un fost pastor Baptist care a devenit Preot Ortodox. Era poza lui Gordon Walker – un Baptist din Sud bine cunoscut, fost lider al Cruciadei pentru Hristos (Campus Crusade for Christ) – din timpul hirotonisirii sale de cãtre Mitropolitul Philip al Arhidiocezei de Antiohia. El împreunã cu toatã comunitatea sa din Franklin fusese oficial primit în Biserica Ortodoxã. Acel articol m-a pus în legãturã cu alti Evanghelici care aveau asteptãri mai mari de la viata lor crestinã si se întorseserã spre Ortodoxia istoricã.

Pr. Peter Gillquist, liderul national al grupului de “Ortodocsi dupã Evanghelie”, a comentat recent pe marginea cãlãtoriei grupului sãu dinspre Protestantismul evanghelic liberal spre deplinãtatea credintei apostolice. Când a fost întrebat de ce el si grupul sãu s-au angajat într-un pelerinaj atât de lung si uneori epuizant, el a rãspuns:

> În cele din urmã schimbarea s-a produs atunci când am încetat sã judecãm si sã reevaluãm istoria Bisericii, lãsând pentru prima oarã istoria Bisericii sã ne judece si sã ne evalueze pe noi…În loc sã ne întrebãm dacã înaintasii nostri crestini precum Anselm, Augustin, Atanasie si Ioan Gurã de Aur au fãcut parte din Biserica noastrã, am început sã ne întrebãm dacã noi eram sau nu în Biserica lor![6]

Pânã în primãvara lui 1987 nu ajunsesem încã la acest stadiu, dar prin harul infinit al Domnului mã îndreptam spre aceastã directie. Lecturile si situatia politicã de la seminar m-au constrâns sã cercetez rãdãcinile propriei mele credinte si sã iau în serios revendicãrile Bisericii Ortodoxe.

O carte care a avut un efect profund asupra cãlãtoriei mele spirituale a fost *Fratii Karamazov* a lui Dostoievski. Este un roman despre oameni care se luptã cu viata, cu îndoiala, cu Dumnezeu si cu moartea. Viata lui Dostoievski însusi nu a fost deloc usoarã, iar suferinta sa la fel ca si bucuria sa se regãsesc în aproape fiecare paginã. În aceastã carte am descoperit cã Ortodoxia nu este un sistem de credinte sau de afirmatii religioase, ci sânge, sudoare, viatã si moarte. În mod special am fost impresionat de duhovnicia unuia dintre personaje, pãrintele neprihãnit Zosima, care a fost construit dupã modelul unor cãlugãri care au trãit în Rusia secolului al XIX. O bucurie fãrã de margini se nãscu în mine în timp ce citeam pasajele unde Pr. Zosima si-a descris viata. Câtã iubire! Câtã fricã de Dumnezeu! Acolo se afla o viziune a vietii asa cum intentiona Dumnezeu sã fie trãitã.

Descoperind Treimea

Fãrã îndoialã, cartea care a avut influenta cea mai covârsitoare în ceea ce priveste

convertirea mea la Sfânta Ortodoxie a fost cartea lui John Zizioulas, *Being as Communion (Fiinta ca si comuniune).*[7] Aceasta este totodatã si cea mai dificilã carte pe care am citit-o. A trebuit sã citesc primul capitol de trei ori pânã sã încep sã-l înteleg. Si totusi, pe mãsurã ce începeam sã deslusesc despre ce era vorba acolo, mi-am dat seama cã chiar dacã Zizioulas avea numai în parte dreptate, nu mai puteam sã rãmân Protestant – si cu atât mai putin Baptist.

Pe scurt, Zizioulas a fost cel care m-a familiarizat, pentru întâia oarã, cu Sfânta Treime, în a Cãrei imagine am fost creat. Desi Baptistii îsi mãrturisesc credinta în Sfânta Treime, în realitate aceastã credintã nu este altceva decât simplã vorbãrie. Treimea este foarte rar amintitã în bisericile Baptiste (exceptie fãcând botezurile) si este în orice caz irelevantã pentru felul în care biserica Baptistã este organizatã sau în care Baptistii se considerã persoane create dupã chipul lui Dumnezeu. Într-o analizã finalã, Treimea este pur si simplu solutia unei probleme teologice: “Cum poate Iisus sã fie deopotrivã Dumnezeu si diferit de Tatã?” Doctrina asa cum este înteleasã de Baptisti si de majoritatea Protestantilor, nu are nici o semnificatie pozitivã aparte. Dacã s-ar înlãtura orice referire la Treime din imnurile si cãrtile Baptiste, putini ar fi cei care si-ar da seama.

Ceea ce am învãtat de la Zizioulas este cã întreaga mea fiintã, ca si fiinta Bisericii, este strâns legatã de fiinta lui Dumnezeu Însusi – nu numai prin *faptul* cã Dumnezeu existã si eu Îi datorez existenta. Este legatã mai ales prin *felul* în care Dumnezeu existã, prin *modul Sau de existentã.* Pentru prima datã am citit cã Dumnezeu nu este un *individ*. Dacã Dumnezeu existã aceasta se întâmplã nu pentru cã El este Fiintã Supremã sau Fiinta Necesarã, ci pentru cã El Îl naste pe Fiul Sãu si Îi insuflã Duhul într-o neîntreruptã comuniune de iubire desãvârsitã si dãruire de sine. A spune cã *Dumnezeu este iubire* (1 Ioan 4:16) nu înseamnã a descrie o calitate a lui Dumnezeu, ci a defini însãsi fiinta Sa; înseamnã a afirma cã El este Tatãl Care existã prin dãruirea Sa totalã Fiului si Duhului Sãu. “În acest fel lumea strãveche a aflat pentru prima oarã cã numai comuniunea face ca lucrurile sã ‘fie’: nimic nu existã în afara comuniunii, nici mãcar Dumnezeu.”[8]

Concluzia necesarã dintr-o astfel de întelegere a lui Dumnezeu este cã *individul*, chestiunea fundamentalã a Protestantismului, *nu poate exista* din punct de vedere ontologic. Individualismul presupune negarea fiintei al cãrei continut este iubirea. Pentru prima datã în viata mea, principiile fundamentale ale credintei mele Evanghelice aveau sã fie zdruncinate din temelii. Într-adevãr, am ajuns sã fiu nemultumit de modul de “închinare” evanghelic si am

început sã caut “crestinismul istoric” care este cu totul altceva. Dintr-o datã înțelegerea mea a lui Dumnezeu si a mea însãsi aveau sã se nãruie în jurul meu. Aveam sã înțeleg curând cã nu pe Dumnezeu L-am pierdut, ci un idol pe care eu însumi l-am creat cu propria mea înțelegere nesocotitã. În buna traditie freudianã am luat propria-mi naturã fragmentatã si individualistã, am condimentat-o cu o grãmadã de atribute superlative si am numit-o “Dumnezeu”. Si totusi, când adevãratul Dumnezeu - Dumnezeul Iubirii Trinitare – mi S-a revelat si mi-a distrus idolul, sufletul mi-a prins aripi pentru cã, prima oarã în viatã, crestinismul a început sã aibe *rost* pentru mine – nu din punct de vedere intelectual, ci *existential*.

Autorul Ecclesiastului era un om aproape de sufletul meu. Nu se sfiia sã aducã în discutie chestiuni serioase de viatã, nemultumindu-se cu rãspunsuri spontane si conventionale sau cu platitudini infantile. Iatã un om care nu s-a temut sã spunã cã *totul e desertãciune* (Ecl. 1:2). Felul Evanghelic de crestinism cu care eram obisnuit avea din pãcate prea multe rãspunsuri spontane si conventionale si prea multe platitudini infantile. De bunã seamã totul era orchestrat într-un sistem intelectual plãcut si elegant, însã la un nivel mai profund nu avea nici un *sens*. Nu putea rãspunde la întrebarea *de ce*.

Natura pãcatului si a iadului

Stiam cã Dumnezeu l-a fãcut pe om pentru a împãrtãsi cu El viata vesnicã si cã omul s-a rãzvrãtit împotriva vrerii Sale. Dumnezeu, în schimb, L-a trimis pe Fiul Sãu sã îndrepte lucrurile stricate de om si sã restaureze posibilitatea omului de a trãi “o viatã deplinã si cu rost”. Si totusi, de ce a fost Crucea atât de necesarã? Avea de gând Dumnezeu sã trimitã milioane de oameni în iad doar pentru cã ei au refuzat sã-L “accepte” pe Fiul Sãu în vietile lor ca “Domn si Mântuitor personal”? S-a meritat tot hazardul creatiei dacã toate acele suflete aveau sã petreacã o vesnicie în chinuri de moarte pentru ca numai unii sã afle binecuvântarea divinã?

Toatã viata mi s-a spus cã “pãcatul lãsase o patã uriasã” si cã “nimic în afara Sângelui” nu o putea sterge, pentru cã “Sângele are putere”. Eu nu puteam adãuga nimic pentru cã “Iisus a plãtit pentru toate” si dacã “as crede în El” într-o dimineatã seninã “as zbura departe”. Stiam si credeam toate acestea, si totusi erau în profunzime erau întrebãri care îmi tulburau fragila credintã. Când am privit lucrurile în esenta lor, am înteles cã pãcatul lui Adam nu a

meritat pedeapsa pierzaniei vesnice iar binecuvântarea cereascã nu pãrea sã merite pretul ce se cerea plãtit. Cu alte cuvinte iadul îmi pãrea fãrã noimã iar raiul mi se pãrea plictisitor.

Problema era cã în teologia Protestantã dupã Evanghelie pe care o împãrtãseam, pãcatul, dreptatea, raiul si iadul erau cu totul strãine de însãsi fiinta mea. Pãcatul era o patã la dosarul meu pe care sângele lui Iisus l-a spãlat – *dacã* eu revendicam aceasta. Dreptatea era asiguratã de Dumnezeu pentru cã aveam credintã. Raiul era un *loc* al binecuvântãrii unde cei "mântuti" vor petrece de-a pururi, iar iadul era un *loc* al chinurilor unde cei care Îl respinseserã pe Hristos ar urma sã fie de-a pururi pârjoliti. Toate aceste lucruri îmi afectau viata, dar numai tangential; ele nu mã ajutau cu nimic sã descopãr cine eram.

Nu mã puteam împiedica sã mã întreb de ce a fost posibil ca pãcatul lui Adam sã aibe astfel de urmãri vesnice. Sã fie aceasta pentru cã Dumnezeu este atât de mândru si de egoist încât onoarea Sa poate fi într-adevãr ofensatã de pãcatele oamenilor muritori? Ce este, la urma urmei, pãcatul? Este el încãlcarea unei legi, sfidarea unui cod etic?

Aveam sã descopãr pãcatul *nu* este numai o încãlcare a unei legi, ci, nici mai mult nici mai putin, el este negarea dragostei si deci a vietii însãsi. Când am descoperit Treimea, am descoperit în acelasi timp si adevãrata naturã a omului, cãci omul a fost creat dupã chipul acestui Dumnezeu, al Dragostei Trinitare. Omul a fost anume creat ca fiintã *personalã*, fiintã care este cu adevãrat umanã numai atunci când iubeste si este iubitã. Pãcatul – "pierderea rostului" – nu este un neajuns moral sau neputinta de a satisface un anumit cod de comportament, ci mai degrabã esecul de a întelege viata ca dragoste si comuniune. Asa cum s-a exprimat Christos Yannaras, "Cãderea constã în hotãrârea liberã a omului de a respinge comuniunea personalã cu Dumnezeu si de a se limita la autonomie si autosuficienta propriei sale naturi"[9]. Cu alte cuvinte pãcatul este alegerea liberã a autonomiei individuale. Culmea ironiei: ceea ce credeam în toti acei ani cã este temelia religiei adevãrate – autonomia absolutã a individului - aveam sã descopãr cã este Pãcatul Originar!

Un individ nu este totuna cu o *persoanã*, ci antiteza persoanei si negarea vietii. Din aceastã perspectivã, pãcatul este urât de Dumnezeu nu pentru cã "Îi ofenseazã onoarea", ci pentru cã este negarea vietii însãsi, care este darul Sãu pentru om. În ultimã instantã, pãcatul este negarea chipului lui Dumnezeu în om si chiar a lui Dumnezeu Însusi. Pãcatul este auto-distructiv. Dumnezeu urãste pãcatul nu pentru cã L-ar putea afecta în vreun fel, ci pentru cã îl afecteazã pe om. Pãcatul nu este o patã pe dosarul meu personal, ci, asa cum s-a exprimat

Pr. Thomas Hopko, “un act de sinucidere metafizicã”.

Oamenii pot fi, dacã vor, “indivizi” cu tot felul de “legãturi”. Dar dacã aleg aceasta, pentru a folosi limbajul Bibliei, ei aleg moartea, nu viata; blestemul, nu binecuvântarea (Deut. 30:19). Se distrug ei însisi printr-un act de sinucidere metafizicã în izolarea lor egoistã care este însãsi imaginea iadului.[10]

A întelege esenta pãcatului presupune a întelege iadul însusi. Încã de mic am tot ascultat predici care prezentau în mod literal focul gheenei si natura fizicã a chinurilor iadului. Si totusi, în Ortodoxie, am descoperit o viziune a iadului cu mult mai înfiorãtoare decât tot ce ar fi putut nãscoci Jonathan Edwards. Iadul este acea stare în care oamenii au ajuns sã nu mai poatã primi si rãspunde dragostei lui Dumnezeu (sau a altcuiva). În cuvintele lui Dostoievski iadul este “suferinta celui care nu mai poate sã iubeascã…Si totusi este cu neputintã sã îndepãrtezi acest chin spiritual de la un astfel de om, cãci el nu este exterior, ci lãuntric.”[11]

Iadul are fãrã îndoialã si o dimensiune exterioarã, însã este mult mai putin o conditie exterioarã de pedeapsã decât suferinta lãuntricã pricinuitã de autoizolare. Când Hristos se va întoarce în slavã si Dumnezeu va ajunge sã fie *toate în toti* (1 Cor. 15:28), cei care s-au pecetluit în fortãretele propriilor suflete – cei pentru care “iadul sunt ceilalti” – vor trebui sã facã fatã chinului prezentei Sale vesnice. Însusi prezenta Sa va fi o judecatã si un chin pentru cã El Însusi este viata si dragostea, antiteza ontologicã a individualitãtii. În Ziua aceea nu va fi pentru om nici un loc în care sã se ascundã, nici un refugiu în calea prezentei Sale mistuitoare, *cãci Dumnezeul nostru este si foc mistuitor* (Evrei 12:29). Asa cum spunea unul dintre Pãrintii pustiei, “Focul iadului este dragostea lui Dumnezeu”.

“Si aceasta este viata vesnicã”

Dacã iadul se aflã în adâncul sufletului omenesc, atunci Împãrãtia lui Dumnezeu trebuie sã înceapã tot acolo. Nu a spus Iisus Însusi cã *Împãrãtia lui Dumnezeu este înãuntrul vostru*[12]? În adolescenta mea acel verset mã intriga întotdeauna; cu sigurantã nu era dintre acelea care inspirau multe predici. Pãrea prea “subiectiv”. Si totusi, a fost rostit de buzele Mântuitorului Însusi. Abia atunci când aveam sã accept adevãrul Ortodoxiei si sã întâlnesc Treimea dãtãtoare de viatã, acest verset a început sã capete un sens pentru mine. Raiul nu

este un Disney World cosmic, ci starea deplinei asemãnãri cu Dumnezeu pentru care omul a fost dintru început creat.

Cu toate acestea, o astfel de imagine a “raiului” este cu totul diferitã decât aceea prezentatã de obicei de la amvoanele Baptiste. Nu de mult am auzit o predicã televizatã a unui pastor dintr-una din cele mai mari biserici din Statele Unite. Raiul, spunea el, este un spatiu fizic situat la nord. El s-ar afla la exact 1500 de mile.[13] În caz cã s-ar gãsi cineva care sã se îngrijoreze de o eventualã prea mare înghesuialã, el a asigurat congregatia cã fiecare în rai va avea cel putin treizeci de acri de pãmânt drept proprietate - ceva mai putin decât patruzeci de acri, as adãuga eu. Probabil cel mai surprinzãtor lucru din predica aceea era cã pastorul s-a referit la Dumnezeu si la Hristos doar de douã ori. Dumnezeu a fãcut raiul, desigur, iar Iisus a murit pe cruce pentru ca cei care cred în El sã ajungã acolo. Atâta tot! Nici o referire la transformarea omului dupã acelasi chip [al lui Hristos] *din slavã în slavã* (2 Cor. 3:18) sau la prefacerea omului întru *dumnezeiasca fire* (2 Petru 1:4).

Toatã viata mea mi s-a prezentat mântuirea în termeni negativi: Iisus m-a salvat din iad si mi-a înlesnit drumul spre acel loc numit rai. El era ultima asigurare în caz de “incendiu”! Cu câtã bucurie aveam sã descopãr latura *pozitivã* a crestinismului. Sf. Atanasie a spus cã Dumnezeu S-a fãcut om pentru ca omul sã devinã asemenea lui Dumnezeu. Dumnezeu l-a fãcut dintru început pe om dupã chipul Sãu pentru ca omul sã poatã tinde spre deplina asemãnare cu Creatorul lui. Hristos, care este Chipul desãvârsit al Tatãlui, a venit nu doar sã repare ceea ce fusese distrus prin cãderea omului, ci pentru a desãvârsi omenirea si a împlini dorinta de început a creatiei. Hristos *este chipul lui Dumnezeu celui nevãzut, mai întâi nãscut decât toatã fãptura…El este mai înainte decât toate si toate prin El sunt asezate* (Col. 1:15-17).

Hristos a spus cã a venit pentru a dãrui din plin viatã lumii. Dar ce fel de viatã? O existentã biologicã? Viata de dupã moarte? Aveam sã aflu cã viata pe care Hristos a venit sã o dãruiascã este nici mai mult nici mai putin decât viata Sfintei Treimi – sau, mai exact, viata Tatãlui, Care trãieste de a pururi ca iubire împreunã cu Fiul si Duhul Sãu. *Adevãrat, adevãrat zic vouã: cã vine ceasul si acum este, când mortii vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu si cei ce vor auzi vor învia. Cãci precum Tatãl are viatã în Sine, asa I-a dat si Fiului sã aibã viatã în Sine* (Ioan 5:25-26).

Pentru cã cel care a murit pe cruce a fost Fiul Tatãlui – Viata Însãsi – nu doar un om nevinovat, El a strivit de a pururi tirania auto-suficientei omului si l-a dezrobit pe om din

chingile mortii. Prin El, omul participã la "viata-în-Sine" a Sfintei Treimi, viatã împlinitã ca o vesnicã relatie de iubire: *Si aceasta este viata vesnicã: sã Te cunoascã pe Tine, singurul Dumnezeu adevãrat, si pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis* (Ioan 17:3).

Dupã ce am parcurs *Being as Communion* (*Fiinta ca o comuniune)*, tot ceea ce aveam sã citesc mai apoi despre Ortodoxie vorbea despre acelasi lucru. În fiecare carte pe care aveam sã o citesc, autorul revenea la tema centralã a dragostei Trinitare. Am înteles cã Ortodoxia nu este un set de afirmatii despre Dumnezeu si nici mãcar un sistem teologic bine pus la punct; este un întreg organic – un vesmânt fãrã cusãturã. Ortodoxia este, la modul cel mai înalt, adevãrul însusi, adevãrul care îl eliberează pe om! Arhimandritul Vasileios, Staretul Mãnãstirii Iveron de pe Muntele Athos, rezumã cât se poate de exact deplinãtatea Ortodoxiei:

> Teologia nu are o filosofie proprie, asa cum duhovnicia nu are o capacitate proprie de gândire, cum administratia bisericeascã nu are un sistem propriu, cum vietile sfintilor nu au scoalã artisticã proprie. Toate se dezvoltã din aceeasi experientã liturgicã. Toate functionează într-un mod Trinitar, întreitã cântare grãind fiecare dupã limbajul sãu… existã o singurã lege duhovnicescã si aceasta are putere atât asupra lucrurilor ceresti cât si pãmântesti. Toate lucrurile decurg si se dezvoltã din cunoasterea Sfintei Treimi. Toate lucrurile provin din izvorul care este viata Tatãlui si a Fiului si a Sfântului Duh: din botezul în moartea lui Iisus.[14]

Lumea devenise cu totul alta! Sau mai degrabã eu am început sã vãd lumea cu alti ochi. Am înteles cã "libertatea" pe care am apãrat-o atât de vehement nu era deloc libertate, ci robie propriilor mele mofturi, "contextului" meu, nevoilor naturii mele fãrâmitate si, în cele din urmã, mortii. Acest fapt avea sã devinã tot mai limpede pentru mine atunci când am început anul al doilea de seminar la Seminarul Teologic Baptist de Sud-Est si am vãzut cu ochii mei moartea unui seminar si esecul inevitabil al ideologiei Baptiste de a adresa adevãrul omului creat dupã chipul Dragostei Trinitare.

---

[1] (Waco: Jarrell, 1985).

[2] (New Heaven: Yale Univ. Press, 1984).

[3] (Crestwood: SVS Press, 1978)

[4] (Crestwood: SVS Press, 1983)

[5] Citat de Ware în *The Orthodox Church (Biserica Ortodoxa)*, p. 206.

[6] “Seald! 5 Years Later,” în *Again* 15:1 (martie, 1992), pp. 4-7.

[7] (Crestwood SVS Press, 1985)

[8] Zizioulas, p. 17.

[9] *The Freedom of Morality/ Libertatea moralei* (Crestwood: SVSPress, 1984), p. 30.

[10] “Imago Dei: The Basis of Our Worth” în *Again* 10:2 (iunie 1987), p. 18.

[11] Fiodor Dostoievski, *Frații Karamazov* (New York: Vintage Clasics, 1991), pp. 322-323.

[12] Luca 17:21.

[13] Coordonatele Noului Ierusalim din Apocalipsa.

[14] *Imnul intrarii / Hymn of Entry* (Crestwood: SVS Press, 1984), p.11.

Cap 3 Moartea unui Seminar Teologic

> Aceasta stiind mai dinainte cã nici o proorocie a Scripturii nu se tâlcuieste dupã socotinta fiecãruia; pentru cã niciodatã proorocia nu s-a fãcut din voia omului, ci oamenii cei sfinti ai lui Dumnezeu au grãit, purtati fiind de Duhul Sfânt. Dar au fost în popor si prooroci mincinosi, dupã cum si între voi fi învãtãtori mincinosi, care vor strecura eresuri pierzãtoare si, tãgãduind chiar pe Stãpânul Care i-a rãscumpãrat, îsi vor adduce lor grabnicã pieire; (2 Petru 1:20-2:1)

În introducerea sa la *Fiinta ca o comuniune (Being as Comunion)* Zizioulas scrie cã “pentru ca Biserica sã traseze aceastã cale a existentei [trinitare], ea însãsi trebuie sã fie o imagine a felului în care Dumnezeu existã. Toatã structura ei, toatã lucrarea ei etc. trebuie sã exprime acest fel de existentã”.[i] Când am citit aceasta am înteles cã felul în care Biserica este organizatã nu este nici o chestiune ce tine de circumstantele istorice sau de gusturi personale, ci trebuie sã fie nici mai mult, nici mai putin decât un reflex al arhetipului Ei trinitar: *ca toti sã fie una, dupã cum Tu, Pãrinte, întru Mine si Eu întru Tine, asa si acestia în Noi sã fie una, ca lumea sã creadã cã Tu M-ai trimis* (Ioan 17:21). Tot ceea ce e mai putin decât aceasta este sortit eseculuí – nu are nimic în comun cu Biserica.

Post mortem

Acest adevãr mi-a devenit cât se poate de limpede la începutul semestrului de toamnã din 1987, în timp ce asistam la moartea seminarului sub ochii mei. Fiind aruncat în mijlocul sfântului rãzboi Baptist, am fost nevoit sã-mi analizez principiile de bazã ale felului meu Baptist de viatã. Seminarul era un laborator în care am disecat fiecare aspect al atât de pretuitei de mine ecleziologii fãrã de bisericã. De fapt seminarul semãna mai degrabã cu un cadavru. Insurectia fundamentalistã l-a desfãcut si a supus examinãrii fiecare detaliu al vietii sale interioare.

Lucrurile aveau sã se precipite în timpul întrunirii de toamnã a membrilor consiliului de administratie. Pentru prima datã fundamentalistii detineau majoritatea în cadrul consiliului si au fãcut demersuri considerabile pentru a-si consolida controlul asupra seminarului.[ii] Când întrunirea a avut loc, tot complexul studentesc s-a transformat în haos. Mass-media localã a fost si ea prezentã în timp ce studentii au protestat si au acoperit campusul cu fundite galbene în semn de sustinere a facultãtii. Inutil sã mai adaug cã toatã activitatea de la cursuri a fost complet uitatã, viitorul seminarului devenind singurul subiect de discutie pretutindeni în campus.

Si totusi, pânã atunci citisem prea mult si evoluasem în acea directie atât de hotãrât, încât nu mai puteam apãra acele principii traditionale Baptiste la care tineam cândva atât de tare. Situatia în sine mi se pãrea nespus de ciudatã, ca un fel de experientã ce nu-mi apartinea. Undeva, pe parcursul aventurii mele spirituale, am încetat sã fiu Protestant, astfel cã priveam strãin, de la distantã, disectia seminarului.

Douã amintiri din acea sãptãmânã mi-au rãmas întipãrite în memorie; ele ilustreazã motivele pentru care nu mai puteam rãmâne Baptist – sau Protestant de oricare altã denominatie. Prima dintre ele este legatã de un tricou purtat de unul dintre studenti în timpul întâlnirii Consilului de Administratie. Tricoul avea CREZUL scris cu litere negre înconjurat de un cerc rosu barat la mijloc. Aceastã emblemã ostentativã însumeazã perfect Protestantismul fãrã de Bisericã si aratã de la sine de ce nu poate revendica mostenirea crestinismului apostolic. Desigur, la cei optsprezece ani ai mei, cât aveam atunci când am scris “Mostenirea mea ca Baptist din Sud”, as fi cumpãrat, poate, un astfel de tricou, dar patru ani de colegiu si un an de seminar aveau sã-mi deschidã mintea considerabil. Pânã în toamna lui 1987 aveam sã înteleg cã sloganul “Fãrã Crez, doar cu Hristos” era nu doar eronat din punct de vedere istoric, dar si falimentar din punct de vedere intelectual.

Sã nu existe nici un parametru pentru credintã, nici un standard de neclintit? Curând aveam sã înteleg cã toatã aceastã *crezofobie* Baptistã avea ratiuni mult mai oculte decât descãrnarea istoricã a crestinismului. Principiul de bazã al Protestantismului nu este nici Dumnezeu, nici Scripturile, nici orice altceva care ar putea fi definit ca adevãr, ci autonomia absolutã a *individului*. Libertatea individului avea sã fie apãratã împotriva oricãrei încercãri de a impune un standard de ortodoxie, chiar dacã acel standard se întâmpla sã fie Adevãrul. Un Baptist scria: “Însusi actul impunerii unui crez, *indiferent dacã doctrina este corectã sau nu*,

[sublinierea îmi apartine], este un atentat la convingerile religioase de veacuri ale Baptistilor…”[iii] La urma urmei, Adevãrul este ceea ce fiecare individ spune cã e si orice încercare de a-l defini altfel este un abuz la adresa libertãtii individuale.[iv]

Aceasta este sugestiv ilustratã de cea de-a doua amintire din sãptãmâna aceea care mi-a rãmas în memorie. Richard Hester, liderul departamentului Asociatiei Profesorilor Universitari din America a organizat o conferintã de presã. Întâi de toate el a spus cã Libertatea academicã trebuie apãratã *cu orice pret*. El a mai spus cã dacã s-ar cere facultãtii sã semneze Declaratia Baptistã de Credintã (The Baptist Faith and Message Statement), el nu s-ar conforma. Se cuvine amintit cã profesorii, pentru a fi angajati, au semnat protocolul scolii în ceea ce priveste principiile de organizare si functionare.

Din pãcate facultatea se purta de parcã Adevãrul ar fi produsul unei investigatii libere, rationale si fiecare ar fi în mãsurã sã decidã pentru sine ceea ce este adevãrat. Aceasta ar fi o abordare fireascã într-o universitate laicã, însã un seminar s-ar cuveni sã-i pregãteascã pe cursanti pentru lucrarea Bisericii, si nu sã-i expunã cetii subiectivismului. Din acest punct de vedere fundamentalistii erau îndreptãtiti în demersul lor.

Voi recunoaste în cele ce urmeazã ceea ce pe atunci în nici un fel nu as fi recunoscut. Existã cu adevãrat teologi liberali de bunã credintã în Conventia Baptistã de Sud. Mã îndoiesc cã cei din facultate fãceau parte din aceastã categorie, însã destui studenti puteau fi considerati astfel. Am cunoscut studenti care au contestat deschis nasterea din Fecioarã si realitatea fizicã a Învierii. Acestia îi citiserã pe toti teologii “importanti” si nu arãtau nici un interes fatã de acea teologie epuizatã, îmbãtrânitã, “fundamentalistã”.

De bunã seamã cã facultatea nu învãta astfel de aberatii, însã pe de altã parte, nici nu se grãbea sã-i corecteze pe acesti studenti. La urma urmei, a corecta pe cineva presupune sã afirmi cã cineva are dreptate si altcineva greseste, iar asa ceva nu se face într-o astfel de democratie teologicã unde fiecare punct de vedere teologic era la fel de valabil, chiar dacã, potrivit criteriilor crestinismului istoric, acel punct de vedere este de-a dreptul eretic.

Legea majoritãtii

Dintr-o datã am înteles cã o Bisericã Baptistã nu este, în cele din urmã, nimic altceva decât o variantã religioasã a unui contract social. Este un grup de oameni cu vederi religioase asemãnãtoare, care se reunesc pentru a se ajuta unii pe altii dintr-o cauzã comunã. Autonomia individualã si libertatea de asociere guvernează viata bisericii. Dacã cineva este exclus din comunitatea bisericii, cauza nu este teologia sa gresitã, ci faptul cã ceilalti membri sunt liberi sã nu se asocieze cu cei cu care nu doresc sã se asocieze.

Când cineva se înfãtiseazã în fata altarului ca sã devinã membru într-o bisericã Baptistã, pastorul, de regulã, cere congregatiei sã-l întâmpine si sã-i arate o bunã primire. Ceea ce noul membru probabil cã nu stie e cã el este astfel *votat* pentru a fi acceptat ca membru al bisericii.

Acest proces a ajuns în atentia întregii natiuni când un pastor de culoare a încercat sã se alãture bisericii lui Jimmy Carter în Plains, Georgia. Majoritatea oamenilor din bisericã s-au opus dorintei lui de a deveni membru. Carter împreunã cu alti câtiva au pãrãsit biserica în semn de protest.

Mai recent, lui Paige Patterson, unul din arhitectii insurectiei fundamentaliste a CBS, i s-a refuzat cererea de a deveni membru al bisericii Baptiste Wake Forest, atunci când a devenit presedintele Seminarului de Sud-Est în 1992. Motivul invocat a fost implicarea lui Patterson în rãzboiul denominational.

Aceasta ilustreazã perfect contractul social religios. Mai întâi calitatea de membru al bisericii nu este datã nici de credinta ortodoxã, nici de caracterul obiectiv al sacramentelor, ci de consensul grupului respective. Dacã cea mai mare bisericã Baptistã dintr-o regiune oarecare nu doreste sã-l primeascã pe cutare sau cutare în comunitatea sa dintr-un motiv oarecare, pur si simplu nu trebuie sã o facã. Dacã însã o grupare din cadrul bisericii nu este de acord cu mersul lucrurilor de acolo, aceastã fractiune este liberã sã plece în altã parte si sã si sã înceapã acolo o nouã bisericã. Fiecare e “liber”, dar sã fie aceasta Biserica despre care Hristos a promis cã va nimici portile iadului? *Sã fie aceasta deplinãtatea Celui care este totul în toate*?

Mai mult decât atât, o bisericã localã poate coopera cu alte biserici sau poate fi

complet independentã; de asemenea este liberã sã se asocieze cu orice fel de grupãri si sub orice fel de conditii doreste.[v] Totul este judecat la nivel individual, fie cã este vorba de credincios sau de congregatie.

Teologie de club

Pânã si mãrturisirile de credintã adoptate de Conventia Baptistã de Sud nu pot fi considerate ca relevante nici pentru congregatii, nici pentru indivizi. Introducerea la Declaratia si Mesajul de Credintã Baptistã din 1925 aratã clar cã astfel de mãrturisiri "constituie un consens de *opinie* [sublinierea îmi apartine] a unei pãrti din comunitatea Baptistã" si ele nu au "nici o autoritate asupra constiintei".[vi] De fapt, autorii declaratiilor din 1925 si 1963 au arãtat fãrã echivoc cã astfel de declaratii reflectã nu numai un consens de opinie, ci si un consens de opinie stabilitã la o datã anume.

Baptistii sunt cu totul "liberi" sã-si schimbe mãrturisirea de credintã oricând si oricum gãsesc ei de cuviintã. Ele nu sunt declaratii complete ale credintei noastre, fiind lipsite de orice caracter infailibil sau final. La fel ca în trecut, si în viitor Baptistii vor trebui sã rãmânã liberi sã-si revizuiascã declaratia de credintã, cãci aceasta este un semn de întelepciune.

Acesta nu este un simplu ornament retoric, fiindcã Baptistii si-au schimbat declaratii de credintã de-a lungul anilor. Primele declaratii Baptiste erau negresit calviniste în ton si afirmau fãrã ocolisuri dubla predestinare. Aceasta s-a întâmplat pânã la mijlocul secolului al XIX-lea. La un moment dat, Baptistii de Sud au adoptat o teologie a convertirii (Arminian theology of conversion), desi au pãstrat "perseverenta sfintiilor".[vii] Pânã la data publicãrii Declaratiei din 1923, teoria dublei predestinãri dispãruse cu totul. Sã-si fi schimbat Dumnezeu hotãrârea? De bunã seamã cã nu. Baptistii ar fi primii care sã spunã cã aceste declaratii nu sunt decât niste afirmatii ale credintelor lor. La începutul secolului al XIX-lea majoritatea Baptistilor au crezut în dubla predestinare, la sfârsitul secolului XX cei mai multi dintre ei nu mai credeau în ea. Dar în secolul XXI?

Prin contrast, Crezul de la Niceea a fost citit sau cântat *neschimbat* de către Biserica Ortodoxă din momentul adoptării lui, acum aproximativ 1600 de ani, si va continua să fie apărat cu străsnicie până când Domnul "va veni în slavă să judece vii si mortii".[viii] Cei care au primit îmbrătisarea Sfintei Ortodoxii au făcut acest pas cu încredintarea că nu îsi va schimba parametrii de credintă lăsati de Apostoli si de Sf. Părinti si nici nu-si va împutina *mostenirea credintei*:

> Noi păstrăm Doctrina Domnului neschimbată si primim nestrâmbat credinta pe care El ne-a lăsat-o, tinând-o departe de orice amenintare, ca pe o comoară împărătească, ca pe un mărgăritar de mare pret, *nici adăugând ceva la ea*, *nici împutinând-o*.[ix]

În Protestantismul fără de Biserică, pe de altă parte orice ar putea constrânge individul – chiar si adevărul – este văzut ca o amenintare la adresa autonomiei istorice de crez a Bisericii. Simplul *fapt* că Crezul de la Niceea si alte definitii conciliare ale Bisericii există, este o amenintare la adresa Protestantilor. De ce? Pentru că ele stau mărturie unei credinte care *nu* este obiectul unei opinii personale si nici al unei reconsiderări ulterioare. *Continutul* acestor simboluri este o amenintare pentru că el reprezintă însăsi negarea temeliei Protestantismului: individul autonom.

Posibilitatea ontologică a unitătii Bisericii (si deci a întregii omeniri) este însăsi Viata Tremii. Acest Trinitar 'după cum' defineste Biserica drept persoane în comuniune si nu indivizi în asociere. Diferenta dintre cele două definitii de mai sus este una si aceeasi cu diferenta dintre rai si iad.

Temelia de nisip

Stiind toate acestea, mi-a fost imposibil să rămân Baptist sau orice alt fel de Protestant. Cum as fi putut să rămân într-o biserică a cărei existentă si politică reprezentau o negare a adevărului existential al fiintei mele? Unii m-ar putea întreba de ce n-am trecut de partea fundamentalistilor? La urma urmei, ei nu aveau nimic împotriva unor concepte precum "adevărul". Răspunsul ar fi că în ciuda tuturor diferentelor si a urii unora fată de

altii, si fundamentalistii si moderatii (si liberalii) împãrtãsesc aceleasi credinte, aceleasi principii de bazã, aceiasi metodã teologicã; singura diferentã este cã moderatii si liberalii o recunosc, pe când fundamentalistii nu.

O discutie televizatã de canalul ABC în cadrul emisiunii “Nightline” a reunit douã din cele mai zgomotoase personaje ale rãzboiului sfânt. Ted Koppel I-a invitat pe W.A. Criswell, pastor la Biserica Baptistã nr.1 din Dallas (cunoscutã sub numele de “Vaticanul Baptist”) si pe Cecil Sherman, unul din cei mai de temut apãrãtori ai principiilor Baptiste traditionale, pentru a discuta controversa din cadrul Conventiei Baptiste de Sud. Criswell a criticat într-una pe comunisti si pe necredinciosii pãgâni, pe când Sherman a atacat direct miezul problemei. El a citit un scurt comentariu pe marginea cãrtii Iesirii din *Criswell Study Bible*, care oferea o explicatie naturalistã pentru nenorocirile care s-au abãtut asupra Egiptului. Apoi, cu accentual sãu texan caracteristic, Sherman a spus: “Eu fac tot ceea ce face si dr. Criswell; singura diferentã este cã eu recunosc aceasta.”

Desi fundamentalistilor nu le e greu sã spunã: “Acesta este adevãrul”, nici ei nu au mai mult temei pentru astfel de afirmatii decât moderatii, atunci când îsi exprimã timid punctele de vedere. Sunt afirmatiile fundamentalistilor întemeiate pe traditia necurmatã a apostolilor sau a mãrturisirii universale a bisericii istorice? Bineînteles cã nu; ei sunt produsul izvorului universal al dogmei Protestante: interpretarea personalã a Scripturii. Diferenta de bazã dintre fundamentalisti si moderati este cã fundamentalistii tind sã considere interpretarea lor drept cea adevãratã.

Într-un interviu cu Bill Moyers, Criswell a spus cã dacã moderatii abordeazã Scripturile cu bunã credintã si cred în caracterul infailibil al Bibliei, în cele din urmã si ei interpretazã Biblia la fel ca el însusi. Pentru a-l parafraza pe Protagoras, am putea spune: “Criswell este mãsura tuturor lucrurilor!”

În concluzie, fundamentalistii sunt la fel de egocentrici si de anistorici în teologie ca si adversarii lor liberali. Cecil Sherman avea dreptate. Singura diferentã realã între el si Criswell este cã el este gata sã recunoascã premizele si metodele sale de bazã. În cele din urmã aveam sã renunt fãrã echivoc tocmai la acele premise si metode Protestante împãrtãsite deopotrivã de fundamentalisti si de moderati.

---

[i] Zizioulas, p. 15.

[ii] Consiliile de administratie ale institutiilor ce apartin si sunt conduse de cãtre Conventia Baptistã de Sud sunt numite de Conventie. O datã ce fundamentalistii au preluat controlul asupra Conventiei nationale, ei au numit numai pe oamenii "lor" pentru a ocupa posturile vacante din cadrul consiliului. Unul din membrii consiliului de administratie de la Seminarul Teologic Baptist de Sud-Est era un proaspãt absolvent, a cãrui numire în consiliu a fost o rãsplatã pentru pozitia sa obedientã fatã de aripa fundamentalistã.

[iii] Gordon James in *SBC Today* 5:1 (aprilie 1987), p.7.

[iv] Istoricul James Tull scrie: "În strânsã legãturã cu ecleziologia Baptistã este ceea ce s-a afirmat ca fiind principiul Baptist central; si anume 'domnia directã, nemijlocitã a lui Iisus Hristos'. Acest standard Baptist implicã ceea ce dr. E.Y. Mullins numeste 'capacitatea fiecãrui suflet de a se înfãtisa înaintea lui Dumnezeu'. Domnia lui Hristos si competenta individualã presupune cã nici un preot, bisericã sau guvern pãmântesc nu are nici un drept sã se interpunã între Dumnezeu si sufletul omenesc. Astfel se afirmã autoritatea Scripturii, cãci nici o institutie eclesiasticã nu are dreptul sã introducã vreun crez sau vreo practicã ce ar putea sã se opunã interpretãrii personale." *Are Southern Baptists 'Evangelicals'*? / *Sunt Baptistii de Sud cu adevãrat 'Evanghelici'*?, pp. 29-30. Fapt cu totul interesant, un interes reînnoit în Calvinism a atras dupã sine un interes reînnoit în rolul declaratiilor de credintã în viata Baptistã. Articolul lui Roger Nicole, Baptist din Sud, "Confessions of Faith in Baptist History " / "Declaratiile de credintã în istoria Baptistã" din *Founders Journal* nr. 27 (iarna 1977) divulgã o pozitie favorabilã crezului si rolului sãu în viata crestinã. Acest interes redescoperit pentru autoritatea de credintã nu face decât sã sublinieze ambiguitatea inerentã a teologiei Baptiste si a oricãrei teologii care încearcã sã servească atât autonomiei individuale cât si doctrinei istoric determinate.

[v] În 1992 doar bisericile Baptiste de Sud din Carolina de Nord au fost declarate a nu fi în colaborare "prietenească" cu Conventia Baptistã de Sud. Pullen Memorial din Raleigh votase binecuvântarea "unirii" a doi bãrbati, iar Binkley Memorial din Chapel Hill a apriobat numirea ca pastor a unui bãrbat ce a recunoscut pe fatã cã este homosexual. Acesta este încã un exemplu ce demonstreazã cã "biserica este un contract social". Membrii CBS si-au exprimat pur si simplu libertatea de asociere refuzând sã colaboreze cu anumite biserici. CBS nu are nici o putere sã îi înlãture pe pastorii din bisericile lor – este numai o "asociatie nationalã" de congregatii absolut independente. Vezi *Baptist si Observator / Baptist and Reflector* 155:25 (17 iunie 1992), p. 3. În prezent, donatia de bani cãtre CBS este suficientã pentru a obtine

dreptul de a trimite delegati la Conventia anualã, în cazul în care CBS primeste sã accepte fondurile. Banii dati CBS-ului de cãtre Pullen si Binkley au fost returnati atunci când acestia au fost “înlãturati din comunitate”.

[vi] Citat din introducerea la Declaratia si Mesajul de Credintã Baptistã din 1963 publicatã de Consiliul de Administratie al Scolii de Duminicã al Conventiei Baptiste de Sud.

[vii] James L. Garett Jr. noteazã : “Modificãrile Calvinismului la Baptistii de Sud se regãsesc în contrastul dintre învãtãturile teologilor renumiti de secol XIX (precum John Leadly Dagg, James Petigru Boyce) cu învãtãturile teologilor renumiti de secol XX (precum Edgar Young Mullins si Walter Thomas Conner). Aspectul cel mai evident al Calvinismului Baptist de sud timpuriu pãstrat de-a lungul anilor este doctrina perseverentei sfintilor, cunoscutã si sub denumirea de siguranta credinciosului sau, prin sintagma mai putin exactã, dar mai rãspânditã: ‘o datã mântuit, întotdeauna mântuit’. *Are Southern Baptists “Evangelicals” ? / Sunt Baptistii de sud cu adevãrat ‘evanghelici’*, p. 90. Aparent, contradictia dintre teologia Arminianã a convertirii (Arminian theology of conversion) si doctrina Calvinistã a perseverentei sfintilor, fie nu existã ca atare, fie nu îi preocupã pe Baptistii de sud. Declaratia si mesajul de credintã al Baptistilor este nu numai un consens de opinii Baptiste, ci mai ales un consens de opinii profund inconsecvente. În ultimii ani Baptistii de sud au manifestat un interes reînnoit în Calvinism. Timothy George, Decanul Scolii Tologice Beason de la Universitatea Samford (Alabama) si Albert Mohler, Presedintele Seminarului Teologic Baptist de sud (Louisville, Kentucky) sunt doi din cei mai activi lideri ai acestei miscãri. *The Founders Journal* este dedicat popularizãrii teologiei Calviniste a ‘ctitorilor’ CBS de felul lui Boyce. Desi acesti adepti moderni ai teologiei Baptiste de secol XIX sunt gata sã îmbrace mantaua Calvinismului, trebuie amintit cã forma lor de Calvinism este departe de aceea a lui Calvin însusi sau chiar de a lui Theodore Beza. Chiar înainte de ‘Arminizarea’ teologiei Baptiste la începutul secolului XX, Calvinismul primilor Baptisti fusese substantial modificat, în special în urma influentei pietismului continental. De exemplu, accentul pus pe convertirea personalã – de importantã crucialã atât în teologia Calvinistã, cât si în cea Baptistã Arminianã – este la polul opus teologiei lui Calvin. Pentru mai multe informatii în legãturã cu metamorfozele Calvinismului în timpul trezirii americane vezi cartea lui Sydney Mead *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America / Experiment pe viu: Consolidarea crestinismului în America* (New York: Harper & Row, 1963), pp.123 si urm. Aceastã transformare a Calvinismului explicã felul în care Calvinismul (astfel înteles) a putut, în cele din urmã, coexista fericit cu Arminianismul în cadrul CBS.

[viii] Textul Crezului de la Niceea a fost schimbat de Biserica Romano-Catolicã în secolul al XI-lea. Acesta este unul din motivele pentru care Biserica Ortodoxã nu este în comuniune cu Biserica Romano-Catolicã.

[ix] Epistola Patriarhilor Rãsãriteni cãtre englezii ne-jurati din 1718, în G. Williams, *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century / Biserica Ortodoxã de la Rãsãrit în*

secolul XVIII (1868), p. 17. Citat în cartea lui Ware *The Ortodox Church / Istoria Bisericii Ortodoxe*, p. 204.

Cap 4 Dobândirea tezaurului

“Iisus a rãspuns: Adevãrat grãiesc vouã: Nu este nimeni care si-a lãsat casã, sau frati, sau surori, sau mamã, sau tatã, sau copii, sau tarine pentru Mine si pentru Evanghelie, si sã nu ia însutit – acum, în vremea aceasta, de prigoniri – case si frati si surori si mame si copii si tarine, iar în veacul ce va sã vinã: viata vesnicã. Si multi din cei dintâi vor fi pe urmã, si din cei de pe urmã întâi.” (Marcu 10:29-31).

Pânã la sfârsitul semestrului de toamnã din 1987, victoria fundamentalistilor a fost deplinã. Presedintele, decanul facultãtii si multi alti administratori si membrii ai facultãtii si-au anuntat demisiile. Agentiile care creditau facultatea primiserã plângeri despre toatã zarva de acolo si se pregãteau pentru a începe investigatiile. Atmosfera generalã era una sumbrã. Eu însã eram îngrijorat nu atât de soarta scolii, cât de propria-mi situatie. La urma urmei, este mult mai usor sã te transferi la un alt seminar decât sã-ti schimbi religia.

Nici o cale de întoarcere!

Încã din primãvara anului 1987 am început sã vizitez parohiile Ortodoxe grecesti din Durham si Raleigh. De câteva ori am fost profund miscat de modul de închinare si devotamentul din acele parohii, însã adesea am fost nemultumit de faptul cã slujbele se tineau mai cu seamã în greacã. La sfatul unui preot din Durham, am gãsit o minusculã parohie misionarã a bisericilor Ortodoxe din America. Când am participat pentru prima datã la slujbele bisericii Sf. Grigore – era în vara lui 1987 – nu exista nici un preot, pe atunci se organizau acolo numai slujbe conduse de laici, într-o camerã închiriatã la Asociatia Tinerelor Femei Crestine (ATFC) din Raleigh. Inutil sã mai adaug cã acel loc nu evoca nimic din splendoarea sau cultul “foitelor de aur si al fumului de tãmâie” atât

de des asociat cu modul bizantin de închinare.

În ciuda decorului modest si al caracterului simplu al slujbelor, era ceva care mã aducea mereu acolo. Am simtit cã sunt bine primit si încurajat sã particip la slujbe, dar nu numai atât. Melodiile simple de acolo mã urmãreau pe parcursul întregii sãptãmâni si am început sã astept cu nerãbdare sfârsiturile de sãptãmânã.

Spre sfârsitul anului 1987 se vorbea cã la Sf. Grigore va veni un preot. Pr. Vladimir si familia sa erau slujitori foarte devotati bisericii si au adus cu ei mult entuziasm. Din pãcate însã, Pr. Vladimir nu i-a priit la Sf. Grigore; un conflict de personalitate a fãcut ca sederea sa acolo – aproape nouã luni – sã fie destul de dramaticã. Cu toate acestea, cele nouã luni au fost foarte importante pentru mine, fiindcã am devenit tot mai activ în viata parohiei. Prezenta Pr. Vladimir mi-a oferit ocazia sã fac pasul decisiv si sã ascult de ceea ce inima îmi spunea cã trebuie sã fac. Pr. Vladimir m-a ajutat si m-a încurajat mult, însã decizia finalã a fost greu de luat.

A te alãtura Bisericii Ortodoxe este cu totul altceva decât a trece de la o denominatie Protestantã la alta. Am fost perfect constient de faptul cã respingeam astfel o bunã parte din religia în care am fost crescut. Eram pe cale sã mã alãtur unei Comunitãti ce pretinde sã fie nici mai mult nici mai putin decât *Biserica*. Stiam cã dacã fac acest pas final, nu mai exista cale de întoarcere. Pe atunci eram încurajat de cartea lui Henry Newman *Apologia Pro Vita Sua*. Si el parcursese acelasi drum ca mine si trãise aceleasi nelinisti pe care le presupune pãrãsirea bisericii din copilãrie pentru credinta universalã.

În inima mea stiam cã era doar o singurã cale de urmat, dar o tendintã lãuntricã de a exagera dramatismul lucrurilor a fãcut ca luarea deciziei finale sã agonizeze mai mult decât ar fi trebuit. În plus, nu doream sã spun familiei mele nimic din toate acestea.

În ceea ce priveste scoala, singurul lucru sigur era cã nu mã puteam întoarce la seminar în toamna urmãtoare.[i] Cochetam cu ideea de a mã înscrie din nou la scoala de teologie din Yale si chiar am început sã adun câteva scrisori de recomandare, însã pânã la urmã nu am mai trimis formularele de înscriere.

De Praznicul Praznicelor, Mãretile si Sfintele Paste din 1988, soarta îmi era – literalmente – pecetluitã. Prin Taina Mirungerii, am fost pecetluit cu darul Sfântului Duh si unit

astfel cu toti Sfintii Pãrinti care de-a lungul veacurilor au mãrturisit *credinta datã sfintilor o datã pentru totdeauna* (Iuda 1:3).

Circumstantele exterioare Mirungerii mele n-au reflectat, totusi semnificatia ei vesnicã. Întreaga situatie a fost o comedie a erorilor. Parohia folosea pe atunci un spatiu destinat Alcoolicilor Anonimi dintr-o Bisericã Romano-Catolicã. Pentru Sãptãmâna Mare ne-a fost îngãduit sã folosim capela cea micã situatã în balconul sanctuarului mare. Liturghia plãnuitã pentru Sâmbãta Mare a trebuit sã fie amânatã câteva ore datoritã unei nunti în desfãsurare la parter. Slujba de Înviere, programatã sã înceapã la 11.30 seara, a început abia cu o orã mai târziu. Totul era într-o debandadã – o debandadã insã, plinã de bucurie.

Nu degeaba scriu despre toate acestea. Nu am venit la Sfânta Ortodoxie pentru cã am fost atras de o parohie bogatã si prosperã, cu tot felul de conditii si facilitãti care de care mai elegante si cu un program misionar dinamic. Nu am cãutat o bisericã care sã-mi sã-mi "satisfacã pretentiile" sau care sã fie "compatibilã cu stilul meu de viatã". Cãutam *Biserica* si am aflat-o în camera de întâlnire de la ATFC.

Felul în care se cânta la Sf. Grigore poate pãrea modest în comparatie cu performantele corale de la biserica Baptistã nr.1 din Atalanta, însã de fiecare datã când crestinii Ortodocsi se reunesc pentru a oferi Jertfa de Laudã, ei se alãturã corurilor îngeresti din jurul tronului Slavei. "Ortodoxia" nu înseamnã "tãmâie si clopote"; înseamnã "dreaptã credintã" si "dreaptã închinare". Pretentia Bisericii Ortodoxe de a fi Biserica nu rezidã în splendoarea mãretelor Ei catedrale sau în impozanta slujbelor Sale, ci în simplul fapt cã Ea Îl mãrturiseste cu credintã pe adevãratul Dumnezeu si I se închinã în Duh si Adevãr.

Unica temelie a Bisericii

O simplã privire la sectiunea "biserici" din Paginile Aurii ne indicã o listã interminabilã a denominatiilor – toate revendicând adevãratul crestinism. Mai mult chiar, fiecare "denominatie" majorã se împarte la rândul ei în câteva alte denominatii adverse. Baptistii, de exemplu au o gamã de arome aproape la fel de variatã ca înghetata Baskin-

Robbins. Baptisti de Sud, Americani, Nationali, Generali, Particulari, Primitivi, Adevãrati, Obisnuiti, Conservatori si Liberali, pentru a nu mai aminti de Baptistii Independenti, Fundamentalisti care nu au nimic de a face cu ceilalti fiindcã nu sunt cu adevãrat crestini. În Washington DC am întâlnit pânã si “Baptisti de Ziua a Saptea”.

O parte din aceste grupãri, precum unele ramuri de Baptisti (Particular Baptists), sunt Calvinisti. Altii, cum sunt Baptistii Liberali, sunt Arminieni. Cei mai multi – si anume Baptistii de Sud – nu se pot hotãrî. Si totusi, fiecare dintre aceste grupãri pretinde cã Biblia este *singura* sursã de autoritate pentru credinta si practica din biserica lor.

Dacã existã o diferentã de doctrinã între cei care se considerã Baptisti, imaginati-vã care sunt diferentele dintre celelalte denominatii majore si fractiunile lor. Unele denominatii sunt congregationale si liberale în politica lor, altele sunt presbiteriene, iar altele sunt mai ierarhice. Unele denominatii de felul grupãrilor Penticostale, sustin cã botezul Duhului Sfânt este un eveniment separat de botez si este marcat de anumite daruri cum ar fi vorbitul în limbi. Pe de altã parte, unele grupãri, cum ar fi Campbelitii, merg pânã într-acolo încât spun cã darurile Duhului au încetat atunci când ultimul Apostol a murit. Si totusi dacã toate aceste denominatii mãrturisesc cã “Iisus este Domn” si se folosesc de Biblie ca singurã sursã de autoritate, de ce nu pot sã se înteleagã asupra unui lucru atât de simplu, în fond, cum ar fi necesitatea botezului pentru mântuire si dacã acesta poate fi sau nu practicat la copii? *Oare S-a împãrtit Hristos?* (1 Corinteni 1:13)

În ciuda tuturor diviziunilor dintre aceste denominatii, toate au un element comun; acest element comun este, paradoxal, izvorul tuturor diviziunilor. Fiecare denominatie Protestantã îsi trage rãdãcinile din Reforma Protestantã din secolul al XVI-lea. Existã, desigur, grupãri ce sustin cã nu provin din Reformã, fiind urmasii directi ai Bisericii Noului Testament, dar astfel de afirmatii sunt de-a dreptul absurde si nejustificate istoric.[ii] Fapt este cã fiecare Protestant de pe pãmânt, fie cã vrea sau nu sã se considere Protestant, este urmasul spiritual al Reformei si al principiului ei de bazã: *Sola Scriptura*.

Toti Protestantii pretind cã interpretează Scriptura în lumina Duhului Sfânt si, cu toate acestea, gãsesc o multime de interpretãri *diferite* pentru acelasi pasaj. Atunci rãmâne sã ne întrebãm: sau Duhul joacã feste acestor oameni sau e ceva putred în metoda lor teologicã. La urma urmei, Calvinistii si Arminienii nu pot, si *unii si altii*, avea dreptate; nici o metodã dialecticã nu poate sã împace douã doctrine complet ireconciliabile.

Problema nu e cã Protestantilor le-ar lipsi sinceritatea sau evlavia, ci cã ei sunt rupti de contextul viu în care Scripturile au fost scrise si canonizate si în care ele se cer interpretate. Pe scurt, ei sunt rupti de traditia vie, Apostolicã a Bisericii.

Când Iisus S-a înãltat la Tatãl, El a lãsat în urma Lui un singur lucru. Nu a lãsat nici o carte sau un manual educativ – pe cât stim, singurul lucru pe care El L-a scris vreodatã a fost o mâzgãliturã în nisip. Nu a lãsat în urmã o scoalã. Mai degrabã "El Si-a lãsat Trupul si Si-a trimis Duhul."[iii] Iisus a promis cã va rãmâne de-a pururi în Trupul Sãu, Biserica, aceea care *este plinirea Celui care plineste toate întru toti* (Efes. 1:23). El a promis sã trimitã Duhul Sfânt care *vã va cãlãuzi la tot adevãrul* (Ioan 16:13). Faptul este cã Biserica a scris Biblia; Biblia nu a fãcut Biserica. Biserica a hotãrât care cãrti sunt canonice si care nu, si doar Biserica este în mãsurã sã defineascã Cuvântul Adevãrului.

Cu toate acestea, autoritatea Bisericii nu este o chestiune de guvernare juridicã si nici mãcar de drept divin. Nu stã în caracterul infailibil al conducãtorilor Ei (nici vorbã de asa ceva!). Mai degrabã autoritatea Bisericii se trage din natura ei divino-umanã, din faptul cã ea este Trupul lui Hristos însufletit de Duhul Sfânt. Când Apostolii s-au adunat într-un sinod, asa cum se relateazã în Faptele Apostolilor, pentru a hotãrî ce este de fãcut cu pãgânii care au primit Cuvântul lui Dumnezeu, si si-au anuntat decizia cu cuvintele: *Pãrutu-s-a Duhului Sfânt si nouã* (Faptele Apostolilor 15:28). Aceasta este autoritatea Bisericii: prezenta Domnului Sãu prin lucrarea Duhului. Nu a spus Stãpânul: *nu vã voi lãsa orfani* (Ioan 14:18)?

Biserica, prin urmare, este o Tainã divino-umanã. Mai mult decât atât, Ea este Taina Vietii Trinitare. *Ci toti sã fie una, dupã cum Tu, Pãrinte, întru Mine si Eu întru Tine, asa si acestia în noi sã fie una* (Ioan 17:21-22). Acest trinitar "asa si" este viata Bisericii; este cauza pentru care Dumnezeu S-a fãcut om. Autoritatea în Bisericã este deci adevãrul fiintei însãsi. Nu este o tiranie sau o amenintare la adresa omului, deoarece este adevãrul propriei sale existente; devine o amenintare numai pentru aceia care preferã autonomia unei existente egoiste adevãrului arhetipului lor trinitar.

De ce sunt atât de încredintat cã Biserica Ortodoxã va pãstra cu strãsnicie credinta apostolicã pânã la a doua venire a Domnului Sãu? Sunt încredintat pentru cã Domnul însusi a promis cã portile iadului nu O vor birui (vezi Matei 16:18). Dacã Biserica si-ar schimba temeliile sau nu ar izbuti sã pãzeascã tezaurul credintei, Ea ar falsifica adevãrul propriei Ei existente trinitare si ar

înceta sã mai existe. De bunã seamã, multi s-au îndepãrtat de la adevãr si de multimea apostolicã si fãrã îndoialã multi se vor mai îndepãrta. Biserica, însã niciodatã.

Este o culme a blasfemiei sã se vorbeascã despre “restaurare” sau “refacerea” Bisericii, ca si cum, cândva, de-a lungul istoriei, s-ar fi pierdut. Dacã Biserica ar fi încetat sã existe, fie si pentru o fractiune de secundã ar însemna cã Hristos nu a reusit sã facã ceea ce, spunea El, a venit sã facã: sã aducã viatã lumii. Si aceasta pentru cã Biserica nu este numai o institutie umanã, oricât ar fi de religioasã sau de bunã. Ea este Trupul lui Hristos inseparabil unitã cu Capul Sãu. Dacã Biserica ar înceta sã existe, Hristos ar înceta sã existe!

Iatã, Eu cu voi sunt în toate zilele, pânã la sfârsitul veacului (Matei 28:20). Aceastã promisiune nu a fost fãcutã atât lumii, cât mai ales Bisericii, locul unde se aflã, sacramental, Hristos. Si totusi tocmai prezenta Sa în Bisericã este prezenta Sa mântuitoare în lume. Când Hristos va veni în slavã, El va veni ca un Mire sã primeascã nu împãrãtiile acestei lumi, ci Mireasa Sa neprihãnitã, Biserica (vezi Efeseni 5:25-27).

Vestea cea Bunã pentru omul modern este cã Biserica existã. Aceastã multime apostolicã, aceastã drojdie trinitarã care dospeste întreaga lume este în mijlocul nostru, *tinând cu putere Cuvântul vietii* (Filipeni 2:16) si *botezând neamurile în numele Tatãlui si al Fiului si al Sfântului Duh* (Matei 28:19). Biserica nu are nevoie sã fie reinventatã si nici confectionatã dupã modelul Noului Testament. *Cãci nimeni nu poate sã punã altã temelie decât cea pusã care este Iisus Hristos* (1 Corinteni 3:11).

Biserica Ortodoxã nu imitã Biserica Noului Testament, Ea *este* Biserica Noului Testament. Pentru o lume sfâsiatã de conflicte, pentru o lume de crestini dezbinati între ei de felurite denominatii revelatia acestei comunitãti apostolice si unitãti trinitare este cu adevãrat o vestire bunã. Ea este însã o amenintare si o condamnare pentru cei care preferã traditiile oamenilor, traditiei apostolice – pentru cei care preferã autonomia propriului lor eu adevãrului Dragostei Trinitare.

Când am întâlnit Biserica Ortodoxã m-am confruntat cu adevãrul – adevãrul despre Dumnezeu, despre lume, si despre mine însumi. Doar douã cãi aveam în fatã. Puteam sã resping ceea ce învãtasem si sã mã întorc la auto-suficienta si particularitãtile Protestantismului, sau puteam sã accept ceea ce am învãtat si sã descopãr aceea libertate si viatã care se dobândesc numai prin renuntare la sine: *cãci cine va voi sã-si scape sufletul îl va*

pierde, iar cine va pierde sufletul pentru Mine si Evanghelie acela îl va scãpa (Marcu 8:35). Rugãciunea lui Iisus pentru ucenicii Sãi a fost ca ei sã fie una asa cum Treimea este una. Am înteles cã aceasta este posibil numai în cadrul acelei multimi trinitare pe care Hristos Însusi a întemeiat-o, cãci acea multime este Trupul Sãu, iar Hristos nu poate fi despãrtit de Sine.

Când am acceptat adevãrul crestinismului Ortodox nu am abandonat Biblia desi am renuntat definitiv la idolul pe care Protestantismul îl fãcuse din Ea. Din contrã, am redescoperit Biblia – nu ca un fel de carte magicã, picatã din cer, ci însãsi Cartea Bisericii, scrierea inspiratã de Dumnezeu a revelatiei Domnului cãtre om.

Nu am abandonat nici bucuria evanghelicã de a predica Vestea cea Bunã întregii lumi. Mai degrabã am descoperit deplinãtatea Evangheliei si mi-am reînnoit hotãrârea – nu de a vinde asigurãri ceresti pentru focul gheenei, ci de a proclama Adevãrul care îi face pe oameni liberi. Când am devenit Ortodox am acceptat realitatea acelui adevãr, m-am unit cu Biserica.

Biserica nu este o institutie, desi are dimensiuni institutionale. Nu este o societate desi în cadrul ei oameni de diferite rase si natii trãiesc împreunã în unitate. Mai degrabã Ea este o *semintie aleasã, preotie împãrãteascã, neam sfânt* (1 Petru 2:9). Ea *este stâlp si temelie a adevãrului* (1 Timotei 3:15). Ea *este harul Domnului nostru Iisus Hristos si dragostea lui Dumnezeu si împãrtãsirea Sfântului Duh* (2 Corinteni 13:13).

Tuturor celor care îsi iau crucea si Îl urmeazã pe Domnul, Ea le spune: “Vino”. Tuturor celor care, de bunã credintã, doresc sã se închine în duh si-n adevãr, Ea le spune: “Vino”. Tuturor celor care doresc sã guste din Izvorul Nemuririi, Ea le spune: “Vino”. *Si Duhul si Mireasa zic: “Vino”* (Apocalipsa 22:17).

---

[i] În toamna anului 1988 s-au înmatriculat cu patru sute de studenti mai putin. În primãvara lui 1988 nu exista nici o garantie care sã asigure acreditarea scolii dupã ce noua administratie a ajuns la putere. De atunci înmatriculãrile au reintrat pe fãgasul normal.

[ii] Pe lângã faptul cã nu existã nici urmã de evidentã istoricã în sprijinul acestor afirmatii, e suficient sã cercetãm aceste biserici si sã vedem care este puritatea lor ecleziasticã. Aceste

biserici sunt organizate congregational si tin slujbele la fel ca alti Protestanti. Stau în aceleasi siruri adunate de bãnci, cântã aceleasi imnuri. Toate bãncile sunt orientate spre un podium, iar amvonul este situat în mijloc pentru a reprezenta, în centru, Cuvântul lui Dumnezeu. Nu se poate ceva mai Protestant! Si atunci, dacã o bisericã aratã ca o bisericã Protestantã si practicã un mod de închinare ca într-o bisericã Protestantã, dacã crede în *Sola Scriptura* ca o bisericã Protestantã, cum altfel sã fie decât Protestantã?

[iii] Arhimandritul Vasilios, p. 17.

Cap 5 *Sola Scriptura / Numai Scriptura*:

Premize

Nu muta hotarul strãvechi pe care l-au însemnat pãrintii tãi (Proverbe 22:28)

Declaratia de principii a seminariilor teologice Baptiste de Sud si de Sud-Est începe cu urmãtoarea afirmatie: Scrierile Vechiului si Noului Testament au fost date prin inspiratia lui Dumnezeu si sunt singura normã suficientã, sigurã si competentã a toatã cunoasterea, credinta si ascultarea.

Fãrã nici o exagerare se poate spune cã doctrina Numai Scriptura este temelia teologiei Protestante. Fiecare urmas spiritual al Reformei, indiferent dacã se considerã sau nu Protestant, are mentalitatea modelatã de acest principiu. Mai mult decât oricare altã doctrinã, Numai Scriptura este doctrina definitorie pentru Protestantism. Astfel, ea se aflã în centrul dezbinãrilor care îi separã pe toti Protestantii, indiferent de denominatie, de credinta istoricã Ortodoxã.

Cât de suficient înseamnã suficient?

La fel ca majoritatea doctrinelor Reformei, idea de Numai Scriptura are diferite întelesuri pentru diferiti oameni. E imposibil sã se delimiteze o singurã întelegere a principiului Numai Scriptura care sã fie universal acceptatã de toti Protestantii. Cel mai bine este sã se înteleagã aceastã cã idee este un proces în desfãsurare. Pe de o parte se aflã Reformatori ca Luther si Calvin care au învãtat cã Scripturile sunt sursa suficientã a cunoasterii mântuitoare, iar pe de alta sunt Reformatorii radicali, care au insistat cã Scripturile sunt nu numai sursa suficientã a doctrinei, ci si cãlãuza exclusivã pentru închinare si viata comunitarã.

Prima pozitie este împãrtãsitã de multi adepti moderni ai teologiei Reformate precum

John MacArthur. El scrie:

> Principiul Reformei de Numai Scriptura se referã la suficienta Scripturii ca singura noastrã autoritate supremã în toate chestiunile de ordin spiritual. Numai Scriptura presupune cã tot adevãrul necesar pentru mântuirea noastrã si pentru viata noastrã spiritualã se gãseste, fie explicit, fie implicit , în Scripturã.[i]

Astfel potrivit acestei întelegeri a principiului Numai Scriptura, Biblia nu contine tot ceea ce am dori sã cunoastem sau am putea cunoaste, ci tot ceea ce trebuie sã cunoastem. Aceastã abordare se regãseste mai mult sau mai putin în Catehismul de la Westminster. Aceastã abordare lasã totusi destul loc interpretãrilor. Cuvântul “totusi” joacã un rol important în Catehism:

Totusi recunoastem iluminarea lãuntricã a Duhului lui Dumnezeu ca fiind necesarã pentru întelegerea mântuitoare a unor astfel de lucruri asa cum sunt ele revelate în Cuvânt; recunoastem cã existã situatii - referitoare la modul de închinare, la administratia Bisericii, proprii actiunilor si societãtilor omenesti – care se cer rânduite în lumina naturii si a prudentei crestine, potrivit normelor generale ale Cuvântului, care se cer respectate întotdeauna.[ii]

A.A. Hodge explicã aceastã interpretare pentru a arãta cã Scripturile

> nu privesc chestiunile practice în detaliu, ci, afirmând principii generale, îi lasã pe oameni sã le aplice potrivit judecãtii lor naturale, în lumina experientei, si adaptându-se situatiilor schimbãtoare, dupã cum sunt cãlãuziti de influentele sfintitoare ale Duhului Sfânt.[iii]

Cu alte cuvinte, Scripturile nu sunt o carte care sã te învete cum sã te porti.

Multi Protestanti moderni cred însã cã Scripturile sunt un ghid exhaustiv – nu numai în ceea ce priveste doctrina, ci si chestiuni de închinare si administratie a bisericii. Cei mai zgomotosi si consecventi adepti ai acestei abordãri sunt urmasii conservatori ai lui Burton Stone, Alexander Campbell si ai miscãrii restauratiei din secolul al XIX-lea.[iv]

Pãrintele lui Campbell a anuntat ceea ce avea sã devinã un motto al respectivei miscãri: "…acolo unde Scripturile vorbesc, noi vorbim; acolo unde Scripturile tac, noi tãcem."[v]

Deoarece totul în Bisericã necesitã un explicit Asa grãieste Domnul din Noul Testament, Campbelitii resping folosirea instrumentelor muzicale si a corurilor în timpul slujbelor, precum si orice formã de structurã denominationalã, dincolo de congergatia localã.[vi]

În vreme ce existã diferente între aceste douã abordãri ale principiului Numai Scriptura – Reformatorii radicali i-au acuzat adesea pe Luther si Calvin de inconsecventã – un lucru este clar: amândouã abordãrile se opun autoritãtii traditiei. În cele din urmã, Numai Scriptura este nu atât o afirmare în ceea ce priveste Biblia, cât o negare a traditiei. Asa cum vom vedea în paginile urmãtoare, negarea traditiei este de fapt o negare a însãsi vietii bisericii.

Amurgul unei idei

Orice s-ar spune, miscãrile Reformei din secolul XVI reprezentau, în esentã, o încercare de întoarcere la "vârsta de aur" a crestinismului. Strigãtul de luptã al Reformatorilor era Numai Scriptura. Întorcându-se la Biblie – numai la Biblie – ei au încercat sã purifice crestinismul de toate rãtãcirile sale si sã se întoarcã la starea de început a bisericii primare.

Ironia face cã principiul cu care Reformatorii au cãutat sã se întoarcã la puritatea Bisericii primare a fost necunoscut de cãtre ea. Idea de Numai Scriptura a fost o inventie a secolului XVI. Niciunul din Pãrintii Bisericii primare si nici un sinod al acestei biserici nu a afirmat cã Scripturile, în sine, fãrã nici o referire la Bisericã, sunt unica normã de credintã. Principiul Reformei (Numai Scriptura) a fost o inventie a Reformei însãsi. Ebeling subliniazã noutatea acestui principiu:

Teologia Reformatã este prima încercare, din întreaga istorie a teologiei, de a lua în serios nevoia de o teologie bazatã numai pe Scripturã. Numai printre urmasii Reformei

se putea defini conceptual de “teologie biblicã”.[vii]

Aceasta înseamnã cã de la Cincizecime pânã în 31 octombrie 1517 – un interval de aproape 1488 de ani – acel tip de teologie pe care Protestantismul îl numeste “autentic”, nu a existat. Cu alte cuvinte, Biserica primarã, la care Reformatorii, teoretic, au dorit sã se întoarcã, a avut o teologie substantial diferitã de aceea a Reformatorilor.[viii]

Doctrina Numai Scriptura a fost în mare mãsurã produsul vremii sale. Ca atare este intrinsec legatã de câteva caracteristici ale acelei perioade. Înainte de a începe analiza argumentelor scripturale care au stat la baza principiului Numai Scriptura, este important sã întelegem acele idei pe care acest principiu le presupune.

Canonul autonom

Întâi de toate, Numai Scriptura presupune un canon bine fixat si universal acceptat al Scripturii. A afirma cã Scriptura este singura sursã suficientã a doctrinei presupune cunoasterea exactã a ceea ce constituie si a ceea ce nu constituie Scriptura.[ix] Aceastã ipotezã ignorã complet faptul cã procesul definirii canonului Noului Testament a durat sute de ani. Biserica primelor trei secole, perioada îndeobste consideratã a fi vârsta de aur a crestinismului, nu a avut un canon unic, bine definit al Noului Testament.

Ipoteza unui canon bine fixat implicã autonomia Scripturii. Când apologetii Romano-Catolici au arãtat cã Biserica a fost aceea care a definit canonul Scripturii, Reformatorii au replicat cã “autoritatea bisericii nu a ‘stabilit’ canonul, ci numai l-a ‘mãrturisit’”.[x] Aceastã idee este sustinutã cu tãrie de Bruce Metzger:

La urma urmei, nici oamenii, nici sinoadele nu au dat canonul; acestia însã au ajuns sã înteleagã si sã recunoascã autonomia acestor scrieri care s-au impus drept canonice în bisericã.[xi]

Încrederea cu care Metzger face aceastã afirmatie divulgã procesul deosebit de dificil prin care s-a definit canonul Noului Testament – proces pe care Metzger însusi îl descrie în paginile anterioare afirmatiei sale.[xii] Robert M. Grant recunoaste cã procesul a fost extrem de complicat:

Noul Testament este astfel produsul traditiei si contine documente despre viata, învãtãturile, moartea si învierea lui Iisus si primele reactii la acest complex eveniment. Varietatea de cãrti scrise în cadrul comunitãtii crestine aveau treptat sã fie acceptate de aproape toate bisericile care formau Biserica.[xiii]

Înainte de toate, caracterul canonic al anumitor cãrti din Noul Testament a fost definit prin folosirea lor în cadrul Bisericii:

Momentul în care anumite scrieri crestine au început sã fie general acceptate ca având aceeasi autoritate ca Vechiul Testament nu este cunoscut. Probabil cã, pe mãsurã ce fiecare Evanghelie a fost terminatã, a fost aprobatã (potrivit lui Ioan 21:24 “Stim cã mãrturia lui e adevãratã”) si folositã în lecturi publice, la început în original, apoi copiatã si transmisã si altor biserici. Colectarea epistolelor lui Pavel a început, probabil, de timpuriu, în chiar timpul vietii apostolului. El însusi a îndemnat ca douã biserici sã schimbe între ele douã dintre epistolele lui (Coloseni 4:16), copiindu-le, desigur. A fost deci firesc ca aceste biserici sã copieze si alte epistole. Cartea Faptele Apostolilor a recunoscut rãspândirea si acceptarea volumului mai timpuriu al lui Luca, a treia Evanghelie.[xiv]

Sã nu uitãm cât de importantã era folosirea Scripturilor în lectura publicã pentru determinarea canonului. Functia canonicã a Scripturilor în Biserica primarã a fost liturgicã. Scripturile au fost citite si explicate în adunarea Euharisticã. Sf. Iustin Înteleptul (“Iustin Martirul”) descrie liturghia de Duminicã de la mijlocul secolului al II-lea astfel:

Si în ziua numitã Ziua Soarelui se adunã toti cei care trãiesc în orase sau la tarã si, în mãsura în care le îngãduie timpul, se citeste din epistolele Apostolilor sau din scrierile profetilor. Când cititorul a terminat, seful adunãrii cuvânteazã, mustrându-ne si îndemnându-ne sã urmãm aceste exemple strãlucite (*I Apologia 67*).[15]

Iustin descrie în continuare felul în care pâinea si vinul sunt apoi oferite si Împãrtãsania este astfel sãrbãtoritã. Scrierile pe care astãzi le cunoastem sub numele de Noul Testament au fost adunate de Bisericile locale în scopul precis de a fi folosite în slujbele de închinare, nu pentru studiu biblic individual.[16] Si astfel, în cadrul Bisericii - înteleasã ca o comunitate drept mãritoare - Scripturile au fost recunoscute si interpretate.

Cu toate acestea, diferite Biserici aveau diferite colectii de cãrti. Si aceasta nu se datora numai dificultãtii de a face sã circule aceleasi cãrti în comunitãti care se întindeau din Iudea pânã în Asia Micã si Galatia, ci si numãrului mare de texte diferite care erau în circulatie.

Multi presupun cã se aflau în circulatie douãzeci si sapte de cãrti ale Noului Testament si cã tot ceea ce se cerea pentru a avea un canon complet era sã obtii o copie a celor douãzeci si sapte de manuscrise. Adevãrul este cã au existat zeci de alte texte care circulau în primele douã sute de ani si care toate îsi revendicau autoritatea apostolicã. Uneori, aceste texte ulterior excluse din canon, au fost folosite ca Scripturi în Bisericã.

Într-o anumitã mãsurã, se poate spune cã nevoia de a defini canonul Noului Testament a fost catalizatã de cãtre eretici precum Gnosticii, care îsi defineau propriul canon scriptural. Pe de altã parte, grupãri ca cele ale Gnosticilor au respins largi pasaje din Noul Testament, în special epistolele pauline. În acelasi timp ei au adus în circulatie propriile lor scrieri, pe care le considerau apostolice. Cea mai cunoscutã dintre aceste scrieri este *Evanghelia lui Toma*.

Faptul cã ereticii nu recunosteau autoritatea unor cãrti, rãspândind altele de provenientã obscurã, a determinat Biserica sã decidã care cãrti sã fie si care sã nu fie considerate Scriptura.[17] Acest proces nu a fost nici rapid, nici uniform. Trei scriitori din secolele al II-lea si al III-lea - Sf. Irineu de Lyons, Clement si Origen de Alexandria - au afirmat fãrã echivoc cã sunt patru – si numai patru – Evanghelii: Matei, Marcu, Luca si Ioan.[18] Acesta avea sã fie rãspunsul provocat de larga circulatie a unui mare numãr de evanghelii eronate. În ciuda acestor delimitãri explicite, influenta celorlalte evanghelii a

persistat. Grant subliniaza ca Clement a continuat sa citeze sporadic din *Evanghelia dupã Evrei*.[19]

Canonul Muratorian, datând de la sfârsitul secolului al II-lea, cuprinde majoritatea cãrtilor Noului Testament, dar omite Iacov, Evrei, 3 Ioan, 1 si 2 Petru. Pe lângã Apocalipsa lui Ioan, el mai contine si *Apocalipsa lui Petru*.

Câteva cãrti au ridicat probleme secole la rând. Epistola lui Pavel cãtre Evrei a rãmas controversatã în Apus pânã la sfârsitul secolului al IV-lea. Apocalipsa a rãmas controversatã în Rãsãrit chiar si dupã ce a fost general acceptatã drept canonicã.[20]

Prima listã cu cãrtile Noului Testament care corespunde întru totul canonului nostru o gãsim în *Epistola pascalã* a Sf. Atanasie de Alexandria (anul 367).[21] În Apus canonul Noului Testament nu a fost definitivat pânã la Sinodul de la Cartagina din anul 397.[22]

Referitor la canonul Vechiului Testament, Grant noteazã:

> Pentru primii crestini “scriptura” însemna Vechiul Testament si putem presupune cã, pentru a-si crea propriul lor canon al scripturii, tot ceea ce aveau de fãcut era sã preia canonul Vechiului Testament recunoscut de liderii evrei si sã adauge o serie de cãrti crestine. Procesul nu a fost simplu, cãci printre evreii necrestini circulau diverse variante de canon si se pãrea cã nimeni nu încerca sã lãmureascã problema canonului pânã mult dupã cãderea Ierusalimului din anul 70. [23]

Într-adevãr, se pare cã evreii nu si-au definit canonul decât dupã Sinodul de la Jamnia (anul 90), când era crestinã începuse deja.[24]

Chiar si dupã Sinodul de la Jamnia crestinii au continuat sã foloseascã cãrti din varianta greceascã a Vechiului Testament (Septuaginta), ulterior excluse de evrei din canonul lor. Nu a existat un consens universal în rândul crestinilor în ceea ce priveste cãrtile care constituiau Vechiul Testament. Dupã Grant “canonul Vechiului Testament pe vremea aceea era mai curând un proces în desfãsurare decât un fapt împlinit.[25]

Astfel, în timpul primelor trei secole ale Bisericii crestine, nu putem face referire la nici

un canon unic, universal acceptat, al Vechiului sau Noului Testament. Dacã Scripturile într-adevãr “se autentificã singure” de ce i-a trebuit Bisericii trei sute de ani pentru a defini ceea ce, potrivit Reformatorilor, este evident de la sine? Mai mult chiar, de ce a fost nevoie de încã o mie o sutã de ani pânã ca un numãr considerabil de crestini (Reformatorii) sã considere cãrtile grecesti ale Vechiului Testament neinspirate?[26]

Autonomia interpretãrii

A doua consecintã a doctrinei *Numai Scriptura* este cã scripturile se interpretează autonom. Luther a scris cã “Ambiguitatea unui text este la fel de pãgubitoare ca lipsa lui”. [27] Cu alte cuvinte, la ce bun sã avem un text inspirat, suficient siesi, dacã sensul sãu este confuz?[28]

Idea cã Scripturile se interpretează autonom este cu totul absurdã. Ea presupune un grad de obiectivitate absolutã care l-ar rusina pânã si pe cel mai înflãcãrat adept al pozitivismului. Einstein a demonstrat cã observatorul este parte inerentã din orice observatie stiintificã. O obiectivitate absolutã nu existã.

Dacã acest lucru este adevãrat pentru observarea lumii naturale, el este cu atât mai adevãrat pentru interpretarea textelor. Textele nu existã în sens abstract. Si totusi, doctrina *Numai Scriptura* tocmai aceasta presupune: un text nud care, într-un fel sau altul, îsi impune sensul celui care îl citeste. Absurditatea acestei pretentii este evidentiatã cum nu se poate mai clar de numeroasele interpretãri adverse pe care miile de denominatii Protestante le dau anumitor pasaje biblice.

Desi doctrina *Numai Scriptura* presupune în mod logic un text care se interpretează autonom, Protestantii nu cred în autonomia interpretãrii textului. E suficient sã te deplasezi pânã la cea mai apropiatã librãrie crestinã pentru a observa diversitatea comentariilor biblice puse în vânzare. Existã zeci de comentarii diferite pentru fiecare

carte a Bibliei. Dacã Biblia se interpretează autonom, de ce a fost nevoie ca Protestantii sã scrie sute, dacã nu mii de cãrti, care sã o explice? Si de ce comentatori din aceeasi traditie Protestantã scriu comentarii ce se contrazic între ele?[29]

Cuvântul *traditie* este extrem de important în acest context. Lutheranii scriu comentarii biblice din prisma traditiei lui Luther, Melanchthon si a Confesiunii de la Augsburg. Presbiterienii scriu comentarii din prisma traditiei lui Calvin, Beza, Knox si a Catehismului de la Westminster. Pe scurt, fiecare comentariu al Bibliei este scris din prisma unei traditii. Întrebarea care se pune este nu *dacã* Scriptura implicã sau nu o traditie, ci *care* traditie interpretează corect Scriptura.

În Faptele Apostolilor 8:26-39 Sf. Luca redã întâlnirea Sf. Filip cu eunucul etiopian. Eunucul citeste profetia lui Isaia în legãturã cu Slujitorul îndelung rãbdãtor. Filip îl întreabã dacã întelege ceea ce citeste. Eunucul rãspunde: *cum as putea sã înteleg dacã nu m-ar cãlãuzi cineva?* Filip nu i-a spus sã se roage pentru ca sã i se lumineze mintea si nici nu i-a sugerat cã pasajul se interpretează de la sine. Mai degrabã Filip *deschizând gura sa si începând de la scriptura aceasta, i-a binevestit pe Iisus*. Filip, ca apostol al lui Hristos, i-a *explicat* Scripturile eunucului etiopian. De bunã seamã cã eunucul ar fi primit o cu totul altã interpretare a pasajului din Isaia de la un rabin necrestin.

Adeptii principiului *Numai Scriptura* adesea amintesc faptul cã Pãrintii Bisericii primare apelau la Scripturi în chestiuni de autoritate în timpul controverselor doctrinare din primele secole. Ceea ce ei uitã sã amintească este cã ereticii apelau si ei la Scripturi. Un exemplu clasic în aceasta privintã este si controversa arianã care, în cele din urmã, a dus la formularea definitiilor doctrinare care afirmau doctrina Treimii.

Arius era prezbiter în Biserica din Alexandria la începutul secolului al IV-lea. Controversa a început cu interpretarea sa personalã a Pildelor 8:22 si urm., unde Solomon vorbeste de Întelepciune: *Domnul m-a zidit la începutul lucrãrilor Lui, înainte de lucrãrile Lui cele mai de demult* (RSV).[30] Atât Ortodocsii cât si Arienii întelegeau Întelepciunea ca fiind Hristos.[31] Întrebarea era ce anume însemna acest verset.

Rãspunsul lui Arius a fost cã Logos-ul este o creaturã, chiar dacã cea mai mãreatã, cea mai nobilã si cea mai bunã dintre creaturi. Cei care doreau sã sustinã doctrina Ortodoxã potrivit cãreia Hristos este Fiul necreat al lui Dumnezeu se ciocneau de interpretarea lui Arius a Pildelor. Sf. Hillary de Poitiers a scris cã acest pasaj a fost “valul cel mai mare din furtuna pe care ei au ridicat-o, talazul cel mai zgomotos al vijeliei”.[32] Din punct de vedere Ortodox acest pasaj se referã la umanitatea lui Hristos, nu la dumnezeirea Sa.

Iatã cum douã grupuri care au recunoscut aceleasi Scripturi si au cãzut de acord cã versetul cu pricina se referã la Hristos i-au dat în cele din urmã douã interpretãri diametral opuse. De bunã seamã cã amândouã pãrtile au considerat cã pozitiile lor vorbesc de la sine. Fiecare interpretare a Bibliei îi *pare* evidentã celui cãruia îi apartine. Aceasta nu înseamnã cã este atât de evidentã si pentru altii. Problema care se pune este cum s-a decis care interpretare e cea corectã.

Unul din cele mai cunoscute principii Protestante de interpretare biblicã este sã interpretezi pasajele obscure în lumina celor care sunt clare. Asa cum aratã si Pr. John Whiteford, nu este întotdeauna usor de stabilit care pasaje sunt “clare” si care sunt “obscure”.[33] Si atunci, interpretãm pasajele care par sã Îl descrie pe Hristos ca pe o fãpturã în lumina acelora care par sã-L descrie ca divin, sau, ca Arienii, procedãm exact invers? Rãspunsul depinde întru totul de ceea ce presupunem înainte chiar de a formula întrebarea.[34]

Interpretarea arianã se baza pe ceea ce Pelikan numeste refuzul lor ferm de a compromite “unicitatea aritmeticã a lui Dumnezeu”.[35] Cu alte cuvinte, punctul de vedere arian presupunea un concept filosofic al lui Dumnezeu care nu admitea existenta a douã persoane divine si, cu sigurantã, nici posibilitatea ca Dumnezeul transcendent sã devinã om.

Interpretarea Ortodoxã se baza însã pe principiul cã Mântuitorul omenirii *trebuia* sã fie Dumnezeu pentru cã numai Dumnezeu l-ar putea mântui pe om. Sf. Atanasie, învederatul oponent al lui Arius, a afirmat cã Dumnezeu S-a fãcut om pentru ca omul sã devinã asemenea lui Dumnezeu. Altfel spus, mântuirea este mai mult decât o iertare a

pãcatelor. În cele din urmã ea presupune biruirea mortii si unirea omului cu Dumnezeu. Interpretarea Ortodoxã a Pildelor 8:22 se bazeazã astfel pe convingerea *a priori* potrivit cãreia numai Dumnezeu poate birui moartea si poate uni omenirea cu El Însusi.

Factorul decisiv avea sã fie în cele din urmã felul în care Biserica se ruga. Justo González surprinde bine aceastã problemã:

> Fiecare din cele douã pãrti avea, pe lângã o listã cu texte-mãrturie din Biblie, motive întemeiate pentru a face pozitia adversarilor imposibil de sustinut. Arius, pe de altã parte sustinea cã ceea ce a propus Alexandru echivala cu o negare a monoteismului crestin – cãci, potrivit episcopului de Alexandria, au existat douã fiinte divine si deci doi dumnezei. Alexandru rãspunse cã pozitia lui Arius a negat divinitatea Cuvântului si astfel divinitatea lui Iisus. Încã de la începuturile ei, biserica s-a închinat lui Iisus Hristos iar propunerea lui Arius ar forta-o fie sã renunte la aceastã închinare, fie sã declare cã s-a închinat unei fãpturi. Amândouã alternativele sunt de neacceptat, iar Arius a fost combãtut.[36]

Ciocnirea dintre textele-mãrturie adverse nu a putut solutiona conflictul. Doar apelul la dinamismul vietii Bisericii a limpezit lucrurile.

Ortodocsii nu au întârziat sã îi acuze pe Arieni de ipocrizie pentru cã si ei, la fel ca Ortodocsii, continuau sã foloseascã doxologia trinitarã si formula baptismalã.[37] Dacã Hristos nu este Dumnezeu, atunci Arienii se închinau unei fãpturi. Pelikan scrie:

Problema care se punea era felul în care învãtãtura bisericii din lucrarea ei exegeticã si catehetică si ceea ce ea mãrturisea în discursurile ei cãtre evrei sau pãgâni si în articolele ei de credintã se raportau la ceea ce ea credea în rugãciunile ei.[38]

Problema ridicatã de Arius si interpretarea sa personalã a Bibliei a fost rezolvatã la Sinodul de la Niceea (anul 325) prin introducerea termenului filosofic *homoousioius*, în doctrina despre Hristos.[39] “Rezolvatã”, adicã rezolvatã conceptual. Abia dupã câteva zeci de ani polemica avea sã fie datã uitãrii, cãci însãsi folosirea cuvântului *homoousioius* era destul de controversatã.[40]

Dupã Pelikan, Pãrintii de la Niceea ar fi dorit sã foloseascã numai cuvintele Scripturii, însã chiar folosirea Scripturii în controversa arianã i-a determinat sã introducã un termen inexistent în Biblie pentru a pãstra interpretarea corectã a Scripturii:

> Se pare cã initial Sinodul a dorit sã foloseascã doar cuvintele Scripturii, cum ar fi Fiul era "de la Dumnezeu"; când însã, pasaje precum 1 Corinteni 8:6 si 2 Corinteni 5:17 au fost invocate pentru a demonstra cã "toate sunt de la Dumnezeu" în sensul cã au fost create de El, episcopii Sinodului "au fost nevoiti sã exprime mai exact sensul cuvintelor 'de la Dumnezeu'". Au fãcut aceasta prin douã sintagme: "unul nãscut din fiinta Tatãlui" si "de o fiintã".[41]

Istoria crestinismului este plinã de astfel de exemple. Unele grupãri eretice propuneau propriul lor canon scriptural, altele însã, cum ar fi Arienii si Nestorienii, se foloseau de aceleasi Scripturi ca si Ortodocsii.42 Fiecare dintre aceste erezii era înarmatã pânã-n dinti cu versete biblice care le sustineau punctul de vedere. Dacã Scripturile s-ar interpreta autonom, interminabilele – si, uneori, violentele – controverse din primul mileniu crestin nu ar fi avut loc.[43]

Aceste erezii au fost zdrobite nu pentru cã Ortodocsii au venit cu mai multe texte-mãrturie din Biblie, decât adversarii lor, ci pentru cã acestia din urmã erau de fapt o negare a vietii pe care Dumnezeu i-a dat-o omului prin chiar Trupul Fiului Sãu: Biserica. Biserica nu putea accepta Arianismul pentru cã ea se închina lui Hristos si stia cã Singurul Cãruia I se închinã este Dumnezeu. Biserica nu putea accepta nici Nestorianismul pentru cã idea cã Logosul a luat forma Omului Iisus si cã acest Om a fost cel care a murit pe Cruce era o ofensã adusã închinãrii si comuniunii Ei cu Dumnezeu.[44]

În fiecare controversã doctrinarã a Bisericii primare, neînțelegerile au fost lãmurite nu printr-un apel la un text scriptural nud, ci prin interpretarea Scripturilor în contextul vietii dinamice a Bisericii. Întrebarea nu este, si nici nu a fost vreodatã, "Ce spun Scripturile?", ci "Ce *înseamnã* Scripturile?"

Pozitia Bisericii Ortodoxe în aceastã privintã este clarã: traditia Apostolilor este matricea de interpretare competentã în cadrul cãreia Scripturile sunt corect întelese. Scripturile Vechiului si Noului Testament sunt elementul scris primar – si cu sigurantã normativ – al traditiei apostolice. Luate din contextul interpretativ necesar, Scripturile devin un set de texte strãvechi, deschise la tot atâtea interpretãri câte poate sã conceapã mintea omeneascã. Reforma nu a

înlãturat traditia; pur si simplu a înlocuit traditia Apostolilor si Pãrintilor Bisericii primare cu traditiile nominalistilor si umanistilor din secolul al XVI-lea.[45]

Cartea-oracol

A treia premizã ce rezultã din *Numai Scriptura* este notiunea cã Scripturile erau destinate pentru a fi o cãlãuzã auto-suficientã a crestinilor. Convingerea cã totul trebuie fãcut "ca la carte" presupune faptul cã în cartea cu pricina se aflã toate instructiunile necesare.

Sã începem cu subiectul închinãrii. Pentateuhul oferã instructiuni în detaliu despre cum trebuie sã fie închinarea lui Israel. În cãrtile lui Moise Dumnezeu îl dirijeazã pe Israel spunându-i cum sã ridice cortul, cum sã pregãteascã vasele sfintite si cum sã aducã jertfe. Tora, prin urmare, ar putea fi numitã "manualul de instructie" al lui Israel.[46]

Este cât se poate de clar cã nimic din Noul Testament nu aminteste de Tora în vreun fel. Adicã nu gãsim instructiuni concrete pentru modul de închinare. Gãsim în schimb câteva aluzii la ziua în care primii crestini se întâlneau pentru a se închina – *în cea dintâi zi a sãptãmânii* (Faptele Apostolilor 20:7), dar fãrã indicatii precise.47

De asemenea nu aflãm detalii nici despre felul în care trebuie sãrbãtoritã Împãrtãsania. Domnul nostru a spus, *Aceasta sã faceti întru pomenirea Mea* (Luca 22:19), dar nici autorii Evangheliei, nici Sf. Pavel nu a scris cu precizie cum si de câte ori trebuie sãvârsitã. Ni se spune în Faptele Apostolilor 20:7 cã primii crestini se adunau în prima zi a sãptãmânii *sã frângã Pâinea*, dar marea majoritate a crestinilor Evanghelici nu considerã aceastã afirmatie ca pe o poruncã. Majoritatea sãrbãtoresc, ceea ce ei numesc Cina Domnului, doar o datã pe lunã, uneori o datã la patru luni.[48]

Mai mult chiar, instructiunile date de Sf. Pavel în 1 Corinteni în ce priveste Împãrtãsania au fost determinate de abuzul Cinei în Biserica din Corint. El însã nu dã instructiuni detaliate

despre cum să sărbătorim Împărtăsania, multumindu-se să corecteze ceea ce se săvârsea incorect.

Epistolele Sf. Pavel au fost, în mare parte, epistole ocazionale adresate unor persoane sau Biserici anume, la un timp anume si cu un scop precis. Lipsa unei instructiuni lămuritoare în ceea ce priveste Împărtăsania si alte subiecte este de înteles în cazul unor astfel de epistole ocazionale. Totusi, această lipsă de claritate nu s-ar justifica dacă luăm documentele Noului Testament drept un ghid comprehensiv al vietii crestine. Dumnezeu i-a dat lui Israel un ghid detaliat pentru comportarea în viata publică si pentru închinare; de ce să nu fi făcut acelasi lucru si cu Biserica crestină? Dacă Noul Testament urma să fie "Cartea-oracol" a crestinilor, de ce lasă atâtea întrebări fără răspuns?

Am arătat mai sus că nu toti Protestantii înteleg *Numai Scriptura* în acelasi fel. Traditia Reformată nu consideră Scripturile un oracol comprehensiv. Interesul nu se îndreaptă spre un anume *Asa grăieste Domnul* pentru fiecare aspect al vietii crestine, ci spre rânduirea vietii si închinării crestine potrivit principiilor generale evidentiate de Biblie.[49] Celebrul "totusi" din articolul despre suficienta Scripturii din Catehismul de la Westminster se referă în special la "anumite circumstante ce privesc închinarea la Dumnezeu".50 Asadar, anumite aspecte ale vietii crestine trebuie *gândite* pe baza principiilor generale din Biblie.

Să vedem cum se regăseste aceasta în practica Botezului. Toti crestinii, mai putin Quakerii si Armata Salvării, practică Botezul în deplinătatea poruncii lui Hristos: *Drept aceea, mergând, învătati toate neamurile, botezându-le în numele Tatălui si al Fiului si al Sfântului Duh* (Matei 28:19). Si totusi, Protestantii, care teoretic se bazează numai pe Scriptură în tot ceea ce fac, nu se înteleg în ceea ce priveste natura Botezului (este el regenerator?), candidatii la Botez (copii sau cei care pot face o declaratie de credintă?), cum trebuie practicat Botezul (prin scufundare, turnare sau stropire?) si formula folosită (în numele Treimii sau doar al lui Iisus?).

Atât Baptistii cât si Campbelitii practică Botezul credinciosului si insistă asupra scufundării totale, dar Campbelitii consideră Botezul regenerator, pe când Baptistii îl consideră doar simbolic. Bisericile Reformate, pe de altă parte, practică Botezul copiilor, adesea prin stropire sau turnare de apă. Desi marea majoritate a Protestantilor botează în numele Treimii, există câteva grupări, în special printre Penticostali, care botează numai în numele lui Iisus.51

Credem că este potrivit să examinăm pe scurt chestiunea felul în care se practica Botezul în

Biblie si în Biserica primarã. Aici problemele inerente ale abordãrii Reformate a principiului *Numai Scriptura* sunt date în vileag cel mai pregnant. A.A. Hodge apãrã cu însufletire practica Reformatã a stropirii împotriva practicii Baptiste a Botezului prin scufundare totalã. Scripturile nu ne oferã indicatii detaliate despre felul în care trebuie sãvârsit Botezul, astfel cã el îsi întemeiazã apãrarea sa pe deductii ale unor anumite principii biblice:

> Adevãrata pozitie Baptistã…este cã porunca de a boteza reprezintã o poruncã simplã si unicã de a scufunda, pentru a simboliza moartea, îngroparea si învierea credinciosului cu Hristos. Adevãrata pozitie sustinutã de alti crestini este cã Botezul este o poruncã simplã si unicã de a spãla cu apã, pentru a simboliza purificarea adusã de Duhul Sfânt. De aceea felul în care se face spãlarea nu are nimic cu Botezul în sine.52

Atât Hodge cât si adversarii lui Baptisti se folosesc de o singurã imagine biblicã a Botezului, o absolutizeazã si o transformã în singura cheie interpretativã pentru întelegerea naturii si felului Botezului. Cine are dreptate? Si, mai important decât aceasta, cine decide cine are dreptate si cum se ia aceastã decizie?

Un document al Bisericii primare, cunoscut sub numele de *Didahii*, ne oferã o informatie importantã care ne ajutã sã întelegem cum practica Botezul Biserica primarã.53 *Didahiile* datează fie din secolul I, fie de la începutul secolului al II-lea. Este important pentru discutia noastrã tocmai fiindcã reprezintã genul de literaturã de negãsit în Noul Testament: manualul de instructie. Desi *Didahiile* nu ne oferã o “teologie a Botezului”, ele contin totusi o descriere amãnuntitã a felului în care se practica Botezul în Biserica primarã.

Primele sase capitole reprezintã o catehezã eticã, folositã la pregãtirea candidatilor pentru Botez. Restul capitolelor se ocupã de viata în Bisericã. În ce priveste Botezul, *Didahiile* oferã instructiuni precise:

> Botezati astfel: dupã ce ati rostit aceste lucruri, botezati “în numele Tatãlui, Fiului si al Sfântului Duh”, în apã curgãtoare.54 Dacã nu se gãseste apã curgãtoare, botezati în orice altã apã; dacã nu puteti boteza în apã rece, folositi apã caldã. Dacã nu aveti nici dintr-una, turnati apã pe cap de trei ori “în numele Tatãlui, Fiului si al Sfântului Duh”. Înainte de a boteza, cel care botează si cel ce urmează a fi botezat, trebuie sã

postească. La fel si altii care pot posti. Cel ce se botează trebuie să postească o zi sau două înainte de a fi botezat.[55]

Să observăm că metoda prin turnare de apă este folosită numai atunci când botezul prin scufundare nu este posibil. Nu se aminteste nimic despre stropire.

Altii scriitori ne oferă exact aceeasi imagine. Nu numai că insistă ca Botezul să fie făcut prin scufundare, dar se folosesc atât de imaginea Botezului ca spălare cât si ca moarte si înviere. Tertulian, scriind la sfârsitul secolului al II-lea, vorbeste de Botez ca spălare, dar insistă să fie făcut prin triplă scufundare.[56] La mijlocul secolului al IV-lea, Sf. Chiril al Ierusalimului corelează explicit tripla scufundare cu îngroparea pentru trei zile a lui Hristos.[57]

Scriind în secolul al IV-lea, Sf. Nicolae Cabasila se întreabă "Cine nu stie că întreita scufundare reprezintă moartea pentru trei zile a Mântuitorului si învierea Sa, apogeul întregii Sale lucrări?" Mai departe, el scrie că "în acest fel, apele baptismale ne curătă de fiecare năravsi păcat prin aceea că ne fac părtasi ai sănătătii dătătoare de viată a lui Hristos."[58]

Traditia Bisericii – adică a *vietii* neîntrerupte a Bisericii de la Cincizecime până în ziua de azi – arată felul în care Biserica a înteles *întotdeauna* porunca lui Hristos de a boteza: Botezul este un act regenerator, practicat prin triplă scufundare, în numele Preasfintei Treimi. El reprezintă atât înmormântarea, cât si învierea noastră cu Hristos (Coloseni 2:12) dar si *spălare regeneratoare* (Tit 3:5).

Idea potrivit căreia doctrinele sau practicile se pot deduce din principiile enuntate în Biblie fără vreo referire la traditie este, în mod esential, un fel de *carte blanche* pentru a lua un "principiu" biblic la întâmplare si a trage din el concluzia dorită, fie ea Botezul prin stropire, Botezul făcut numai în numele lui Iisus,[59] teoria dispenselor, a înăltării de viu la cer [60] sau a conceptiei imaculate [61].

Crestinismul ca idee

Presupunerile care stau la baza doctrinei Protestante de *Numai Scriptura* pe care le-am examinat pânã acum sunt de domeniul istoriei si epistemologiei. *Numai Scriptura* însã presupune si o idee de naturã teologicã ce defineste însãsi natura crestinismului. A spune cã Scripturile contin tot ceea ce este necesar pentru credinta si practica crestinã presupune cã Scripturile *pot* contine tot ceea ce este necesar. Cu alte cuvinte, *Numai Scriptura* echivaleazã cu a presupune cã crestinismul este de fapt o idee – sau, mai precis, o ideologie.

Biblia, potrivit acestei întelegeri, contine idei sau învãtãturi – un "sistem doctrinar" complet, pentru a-l cita pe Hodge.62 Astfel, oricine poate lua o Biblie si, pentru cã ea se interpreteazã autonom, spicui apoi din ea tot ce are nevoie sã creadã si sã facã pentru a fi un crestin. Crestinismul este deci un set de doctrine în care sã crezi si un set de reguli pe care sã le urmezi.

Pentru Ortodocsi însã, crestinismul este esential o viatã ce se cere trãitã, nu un set de doctrine sau de percepte morale. Nu este, totusi, orice fel de viatã. Crestinismul este viatã *în* Hristos. Nu o imitare eticã *a lui* Hristos, ci o unire organicã *cu* El în Trupul Sãu, Biserica. Am observat deja în repetate rânduri cã viata Bisericii a oferit cheia hermeneuticã pentru întelegerea Scripturilor si aplanarea marilor controverse doctrinare din primele secole. Vom avea ocazia sã revenim la aceastã temã în cele ce urmeazã.

---

[i] "The Sufficiency of the Written Word" / "Suficienta Cuvântului scris", în Don Kistler, ed. *Sola Scriptura! The Protestant Position on the Bible / Numai Scriptura! Abordarea Protestantã a Bibliei*. (Morgan, PA: Soli Deo Publications, 1995), p. 165.

[ii] Pentru Declaratia de Credintã de la Westminster am folosit textul tipãrit în comentariul lui A. A. Hodge *The Confession of Faith / Mãrturisirea de credintã* (Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1958, retipãrirea originalului din 1869), p. 37.

[iii] Hodge, p. 39.

[iv] Stone a fost un pastor Presbiterian care a pãrãsit biserica Presbiterianã la începutul miscãrii de renastere (Cane Ridge Revival) din 1801. Martin Marty, parafrazând un asociat de-al lui Stone scrie: "…aceastã miscare a dat la o parte tot ce tine de pãrere personalã, s-a lepãdat de declaratia de credintã de la Westminster, un crez Presbiterian, lãsând pe noii

crestini sã clãdeascã pe adevãrata piatrã a veacurilor “. *Pilgrims in Their Own Land: 500 Years of Religion in America / Pelerini în tara lor: 500 de ani de religie în America* (New York: Penguin Books, 1985), p. 196.

[v] Citat în Marty, p. 197.

[vi] Miscarea Cambelitã este departe de a fi monoliticã, multe biserici nerespectând aceste prevederi.

[vii] “The Meaning of ‘Biblical Theology’” / “Ce înseamnã ‘Teologia Biblicã’”, în *Word and Faith / Cuvânt si credintã* (London: SCM, 1963), p. 82.

[viii] Reformatorii au afirmat, desigur, cã teologia lor era în legãturã directã cu aceea a Pãrintilor Bisericii primare. Multi crestini dupã Evanghelie moderni afirmã acelasi lucru. Pozitia mea este cã metoda teologicã a Pãrintilor este nu numai diferitã de aceea a Reformatorilor, ci si fundamental opusã ei.

[ix] Pelikan îl citeazã pe Heinrich Bullinger: “subiectul si locul [doctrinei autoritãtii biblice] presupun inventarierea si enumerarea exactã a cãrtilor sfinte unde se aflã cuvântul lui Dumnezeu.” Din cartea lui Bullinger *Five Decades of Sermons* (1552). *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 3, *Reformation of Church and Dogma* (1300-1700) / *Cinci decenii de predici* (1552). *Traditia crestinã: O istorie a evolutiei doctrinei*, vol. 3: *Reforma Bisericii si Dogma* (1300-1700) (Chicago: University of Chicago Press, 1985), p. 210.

[x] Pelikan, *Reforma*, p. 340.

[xi] Metzger, *The New Testament: Its Background Growth and Content / Noul Testament, continutul si fundalul dezvoltãrii sale*, editia a doua. (Nashville: Abingdon, 1983), p. 276.

[xii] Metzger a scris un volum întreg despre procesul canonizãrii: *The Canon of the New Testament: Its Origins, Development, and Significance* / *Canonul Noului Testament: Originea, dezvoltarea si semnificatia sa* (New York: Oxford University Press, 1987)

[xiii] *The Formation of the New Testament / Formarea Noului testament* (New York: Harper & Row, 1965), p. 8. Pe lângã cãrtile lui Metzger si Grant, alte surse referitoare la dezvoltarea canonului Noului Testament sunt: *The Canon of Scripture / Canonul Scripturii* de F.F. Bruce (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1984) si *The New Testament Canon: Its Making and Meaning / Canonul Noului Testament: Aparitia si sensul lui* de Harry Y. Gramble (Philadephia: Fortress Press, 1985). Pentru o prezentare accesibilã a subiectului, vezi articolul Pr. A. James Bernstein “Which Came First: The Church or the New Testament?” / “Ce a fost mai întâi: Biserica sau Noul Testament?” în *The Christian Activist*, vol. 9 (toamna/iarna 1996),

p. 1 si urm. Acest articol este disponibil si sub formã de brosurã editatã de Conciliar Press. Pentru o abordare mai amãnuntitã, accesibilã totusi, dintr-o persepctivã Evanghelicã, vezi cartea lui Arthur G. Patzia *The Making of New Testament: Origin, Collection, Text and Canon / Cum a apãrut Noul Testament: Originea, Selectia, Textul si Canonul* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1995). Patzia este unul din studentii lui Metzger si E.P. Sanders si predã Noul Testament la Fuller Seminary. Aceastã carte contine o bibliografie bogatã si numeroase note si este, în general, pertinentã, desi afirmã eronat cã *1 Clement* a fost scris *cãtre* Biserica din Roma (p. 104).

[xiv] Metzger, *Noul Testament*, p. 274.

15 Conform cãrtii lui Henry Betterson *The Early Christians Fathers / Pãrinti crestini strãvechi* (New York, Oxford University Press, 1969), p. 62.

16 Datoritã cheltuielilor mari pe care le presupunea copierea Scripturilor, studiul biblic individual - asa cum este cunoscut în ziua de azi - a fost imposibil de organizat pânã la aparitia tiparului.

17 A fost sugeratã idea cã gnosticii, în special Marcion, au fost responsabili pentru idea canonului Noului Testament. Grant, pe bunã dreptate, contestã aceastã idee. Cert e cã mânuirea gnosticã a Scripturii a determinat Biserica sã înceapã procesul canonizãrii. Conform cãrtii lui Grant, pp. 121-130.

18 Trebuie remarcat cã din cei trei autori sus-numiti, Biserica Ortodoxã îl recunoaste ca Sfânt numai pe Irineu. Teologiile lui Clement si Origene ridicã probleme semnificative. Anumite pãrti din teologia lui Origene au fost condamnate ca erezii de cãtre al cincilea Sinod Ecumenic din anul 553. Cu toate acestea, atât Clement cât si Origene rãmân mãrturii de pret ale crestinismului din Alexandria în timpul sfârsitul secolului al II-lea si începutul secolului al III-lea.

19 Grant, p. 112.

20 Sf. Chiril al Ierusalimului îsi exprimã îndoiala în ceea ce priveste Apocalipsa în *Prelegerile catehetice* (aprox. 350 d. Hr.). Sf. Grigore Teologul (sec. IV) omite Apocalipsa din lista cãrtilor canonice. Desi Biserica Ortodoxã considerã Apocalipsa drept canonicã, ea este singura carte din Noul Testament care nu se citeste în timpul liturghiei Bisericii. Totusi, o mare parte din liturghie este construitã dupã viziunile rugãciunii ceresti descrise în Apocalipsa. Pentru un comentariu Ortodox al Apocalipsei vezi cartea Arhiepiscopului Averky Taushev *The Apocalipse: In the Teaching of Ancient Christianity / Apocalipsa în învãtãtura crestinismului primar* (Platina, CA: St. Herman of Alaska Brotherhood, 1995).

21 Pe vremea aceea Biserica din Alexandria era responsabilã pentru calcularea datei de Pasti,

adicã a Praznicului Învierii. În fiecare an arhiepiscopul Alexandriei trimitea o circularã prin care informa Bisericile în legãturã cu data Pastelui pe anul respectiv.

22 De fapt e mult spus “definitivat”. Asa cum aratã si Metzger, au existat variatii de canon chiar si dupã Cartagina. Vezi Metzger *Canon / Canonul*, p. 239.

23 Grant, p. 32.

24 Data exactã când evreii si-au definit în cele din urmã limitele canonului lor este contestatã. Sinodul de la Jamnia oferã o datã convenabilã, dar incertã.

25 Grant, p. 51.

26 Este vorba de cãrtile Septuagintei grecesti care nu se aflã în canonul ebraic, asa cum l-a definit Sinodul de la Jamnia din anul 90. Aceste cãrti sunto cunoscute sub numele de Cãrti apocrife sau deuterocanonice.

27 Citat de Pelikan în *Reformation / Reforma*, p. 181.

28 Conform Catehismului de la Westminster, “nu toate lucrurile din Scripturã sunt limpezi si clare pentru toti; totusi, acele lucruri care trebuie stiute, crezute si respectate pentru mântuire sunt cu claritate oferite si limpezite într-un loc sau altul în Scripturã, astfel ca nu doar cei învãtati, ci si cei neînvãtati, sã ajungã la o întelegere satisfãcãtoare a lor.” Articolul 1:8, Hodge, p. 39.

29 Una din primele mãsuri luate de fractiunea fundamentalistã a CBS, imediat dupã ce a preluat controlul Consiliului de Administratie al Scolii Baptiste de Duminicã, a fost sã înceapã o nouã serie de comentarii biblice. Ei considerau cã existentul - pe atunci - comentariu biblic (Broadman Bible Commentary) era prea liberal. De altfel, anumite volume din seria initialã Broadman fuseserã retrase si înlocuite, fiind prea controversate. Astfel, pentru Cartea Genezei se gãsesc nu mai putin de trei comentarii Baptiste (Southern Baptist commentaries) desi nici unul nu este pertinent. Pentru o recenzie criticã a volumelor curente din New American Comentary vezi articolul lui James W.Watts “Interpreting Inerrant Texts: The Old Testament Volumes of the New American Commentary” în *Perspectives in Religious Studies / Directii în studiile religioase*, 23:1 (primãvara 1996), pp. 75-86.

30 În versiunea KJV gãsim: *The Lord Possessed Me In the Beginning of His way*. Este controversatã si în ziua de azi traducerea acestui cuvânt ebraic. În versiunea NIV s-a ajuns la un compromis între KJV si RSV rezultând: *The Lord brought me forth*…Controversa arianã se ducea în jurul textului Septuagintei, nu al celui ebraic. În LXX cuvântul este *created*.

31 Protestantii din epoca modernã adesea refuzã sã identifice Înțelepciunea cu Hristos, în ciuda afirmatiei Sf. Pavel potrivit cãreia Hristos este Înțelepciunea lui Dumnezeu (1 Corinteni 1:24). Iatã de ce Scripturile nu se interpretează de la sine.

32 *On the Trinity / Despre Treime*, 12:1. Citat în cartea lui Pelikan *The Christian Tradition: History of the Development of Doctrine*, vol. 1, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600) / Traditia crestinã: Istoria dezvoltãrii doctrinei*, vol. 1, *Nasterea Traditiei Catolice (100-600)* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 193.

33 *Sola Scriptura: An Ortodox Analysis of the Cornerstone of Reformation Theology / Numai Scriptura: O analizã Ortodoxã a principiilor teologiei Reformate.* (Ben Lomond, CA: Conciliar Press, 1996), pp. 26 si urm.

34 Împotriva interpretãrii ariene a Pildelor 8:22 Ortodocsii le rãspund cu Psalmul 2:7 *Domnul a zis cãtre Mine: <<Fiul Meu esti tu, Eu astãzi te-am nãscut!>>.*

35 Pelikan, *Emergence / Nasterea Traditiei Catolice*, p. 195.

36 *The Story of Christianity, vol. 1, The Early Church to the Dawn of the Reformation / Povestea crestinismului, vol. 1, De la Biserica primarã pânã în zorii Reformei.* (San Francisco: Harper & Row, 1984), p.161. Alexandru, cel la care se referã González, este Sf. Alexandru, episcop de Alexandria. În timpul primului Sinod Ecumenic de la Niceea din anul 325 Sf. Atanasie era diacon în Biserica din Alexandria.

37 Pelikan, *Emergence / Nasterea Traditiei Catolice*, pp. 198-200. Pe baza unui pasaj din Didymus Nevãzãtorul, Pelikan afirmã cã Arienii au adaptat doxologia, transformând-o în: “Slavã Tatãlui prin Fiul în Duhul Sfânt”.

38 Pelikan, *Emergence / Nasterea Traditiei Catolice*, p. 199.

39 *Homoousious* înseamnã de o fiintã sau substantã. Astfel, Crezul de la Niceea afirmã cã Hristos este de aceeasi fiintã sau substantã cu Tatãl (όμοούσιον τω Πατρί).

40 Pe lângã cã nu era un termen biblic, *homoousious* fusese asociat cu Gnosticismul. Mai mult chiar, multi episcopi care nu împãrtãseau pozitia lui Arius s-au opus termenului pentru cã se temeau cã ar putea diminua realitatea diferitelor persoane ale lui Dumnezeu. Se temeau de erezia lui Sabellius, potrivit cãreia persoanele erau simple roluri pe care unul Dumnezeu le juca pe rând. Abia geniul spiritual al Pãrintilor Capadociei din jumãtatea a doua a secolului al IV-lea a putut crea un cadru teologic acceptabil ce permitea întelegerea lui *homoousious,* ducând în cele din urmã la reconcilierea acelor episcopi precauti cu Crezul de la Niceea din 325 si la elaborarea deciziilor de la Sinodul al II-lea Ecumenic de la Niceea din 381.

41 Pelikan, *Emergence / Nasterea Traditiei Catolice*, p. 202.

42 Controversa nestorianã din secolul al V-lea este în mod special pilduitoare. Schimbul de epistole dintre Nestor si Sf. Chiril de Alexandria este cu precãdere reprezenativ. În aceste epistole cei doi citeazã aceleasi pasaje din Scripturã si totusi nu reusesc sã cadã de accord asupra lor. Desi aveau în fatã aceleasi texte, le-au abordat din perspective total diferite. Pentru o editie exceptionalã a textelor grecesti ale acestor epistole în traducere englezeascã, vezi cartea lui Lionel R. Wickham *Cyril of Alexandria: Select Lettters / Chiril din Alexandria: Epistole alese* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

43 Apologetii Protestanti care sustin autonomia interpretãrii Scripturilor dau nastere la contradictii de îndatã ce încearcã sã apeleze la evolutia istoricã a teologiei Bisericii ca rãspuns dat ereziei. De exemplu, A.A.Hodge scrie cã “Protestantii recunosc cã multe din adevãrurile revelate în Scripturi, prin însãsi natura lor, transcend întelegerea omeneascã, multe profetii rãmânând în mod deliberat obscure pânã când sunt explicate de dezvoltarea lor în evolutiile istorice. Cu toate acestea, Protestantii afirmã, iar Romano-Catolicii nu recunosc, cã – (1) Fiecare articol esential de credintã si fiecare normã practicã pot fi învãtate din Scripturã; (2) Fiecare crestin în parte, chiar dacã este fãrã educatie, are dreptul sã interpreteze Scriptura cum vrea. Pe de altã parte, este adevãrat cã, pe mãsurã ce cunoasterea istoricã si criticã avanseazã, cu ajutorul controverselor, Biserica - înteleasã ca o comunitate - a progresat în ceea ce priveste interpretarea exactã a scripturii si în întelegerea deplinã a întregului sistem de adevãr pe care ea îl revelează. “ (p. 40). Astfel, Hodge admite deopotrivã cã fiecare doctrinã esentialã pentru mântuirea omului este înteleasã cu claritate chiar si de cei fãrã educatie *si* cã unele interpretãri sunt consecinta proceselor istorice. Ce loc mai rãmâne atunci pentru doctrina Treimii? Dacã este o doctrinã esentialã, de ce nu a putut fi înteleasã de cei fãrã educatie care “se folosesc cum trebuie de mijloacele obisnuite”? Sã mai observãm cã Hodge se referã la “întregul sistem de adevãr” continut în Scripturi. Vom reveni în rândurile urmãtoare la aceastã idee a sistemului de adevãr.

44 Pentru un studiu al relatiei dintre închinare si polemicã vezi articolul lui Henry Chadwick “Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy” / “Împãrtãsanie si hristologie în controversa nestorianã” din *Journal of Theological Studies / Jurnal de studii teologice*, ns 2 (1951), pp. 125-142.

45 Luther a fost în mare mãsurã influentat de nominalism, Erfurt fiind în centrul filosofiei nominaliste, iar atât Zwingli cât si Calvin erau învãtati umanisti de seamã. Despre Calvin vezi cartea lui William Bouwsma *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait / Jean Calvin: Un portret de secol XVI* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 13.

46 Cu toate acestea, e bine sã remarcãm aici cã desi Tora oferã instructii detaliate pentru modul de închinare al lui Israel, ea nu este exhaustivã. Adeptii principiului *Numai Scriptura*

citează adesea Deuteronomul 12:32: *Toate câte vă poruncesc siliti-vă să le împliniti si nici să adaugi si nici să lasi ceva din ele.* Această poruncă însă nu i-a împiedicat pe israeliti să adauge alte cărti care ulterior aveau să fie incluse în canonul Scripturilor ebraice.

47 Această lipsă de precizie îi face pe Adventistii de Ziua a Saptea să pretindă, pe baza Noului Testament, că crestinii trebuie să se închine de Sabat, adică sâmbăta.

48 Într-o brosură publicată de Conventia Baptistă de Sud se spune că “Cina Domnului trebuie tinută repetat si periodic. Nici prea des, ca să nu-si piardă rostul, dar nici prea rar, ca nu cumva credinciosii să uite de ea.” Robert E. Naylor, “In Remebrance of Me” / “Întru pomenirea Mea” (Nashville: Broadman Press, 1979). Să observăm că această axiomă, populară în rândul crestinilor după Evanghelie, nu se găseste niciunde în Noul Testament. Nici Declaratia de credintă de la Westminster, nici comentariul lui Hodge nu o aminteste regulat. Totusi, este extrem de interesantă împătrita mărturie potrivit căreia Cina Domnului trebuie practicată până în vecii veciilor, este enuntată de Hodge astfel: “practica uniformă si universală a bisericii crestine, în toate ramurile ei, de la începuturi.” Hodge, p. 355. Acest argument este hotărât în favoarea traditiei.

49 De fapt, Campbelitii însisi nu ar apăra *tot* ceea ce fac pe baza unui ferm *Asa grăieste Domnul.* De exemplu, crestini veacului nou testamentar se întâlneau în sinagogi sau în casele lor. Nu găsim nici o referire la clădiri de biserică crestină, anume construite cu acest scop. Asa cum nu se mentionează niciunde că crestinii trebuie să stea în rânduri de scaune frumos rânduite. De asemenea, Noul Testament nu prevede nimic în legătură cu botezul oamenilor în bazine acoperite (cu sau fără picturi reprezentând un râu pe peretele din spate).

50 Hodge, p. 37. si p. 272.

51 O dată cu ascensiunea teologiei feministe, a atitudinilor corecte din punct de vedere politic si a altor capricii din multe cercuri Protestante, folosirea formulei trinitare nu presupune neapărat si folosirea formulei *biblice* trinitare. “În numele Părintelui Iubitor, a Copilului Ascultător si a Emotiei Însufletitoare” este doar una dintr-o sumedenie de alte formule posibile, derivate nu din Scriptură, ci din duhul veacului. Din păcate, aceste idei îsi fac drum, încetul cu încetul, în lumea Evanghelică.

52 Hodge, p. 340.

53 Cunoscut si ca *The Teaching of the Twelve Apostles / Învătăturile celor doisprezece apostoli*. Pentru o bibliografie generală si bogată, desi învechită, vezi cartea lui Johannes Quasten *Patrology / Patristică*, vol. 1, The *Beginnings of Patristic Literature / Începuturile literaturii patristice* (Westminster, MD: Christian Classics, Inc., 1986), pp. 29-39.

54 În traducere exactã: “apã vie”.

55 Câteva traduceri în englezã disponibile: A. Kleist, *Ancient Christian Writers / Scriitori crestini strãvechi*, vol. 6 (NY: Newman Press, 1961) pp. 3-25; R.A. Kraft, *Barnabas and the Didache / Barnaba si Didahiile*, în *The Apostolic Fathers / Pãrintii apostolici* (1891); Jack N. Sparks, *The Apostolic Fathers / Pãrintii apostolici* (Minneapolis: Light and Life Publishing). Selectiile din versiunea Lightfoot pot fi gãsite în cartea lui Henry Bettenson *The Early Christian Fathers / Pãrintii crestini strãvechi* (NY: Oxford University Press, 1969), pp. 50-52 Citatul de mai sus apartine versiunii Lightfoot.

56 Tertulian este adesea citat de adeptii “Botezului credinciosului” ca fiind un adeversar al Botezului prunciilor. Trebuie observat însã cã pozitia lui Tertulian nu se datoreazã convingerii cã Botezul este un semn exterior al constiintei individului de a-l urma pe Hristos, ci credintei sale în capacitatea limitatã de iertare a pãcatelor dupã Botez. De asemenea el îi sfãtuia pe cei necãsãtoriti sã astepte pânã la cãsãtorie (sau pânã când s-au decis sã trãiascã în feciorie) ca sã nu îsi pângãreascã Botezul. Fragmente din Tertulian se gãsesc în cartea lui Bettenson *The Early Christian Fathers / Pãrintii crestini strãvechi ,* pp. 144-147.

57 *Lectures on the Christian Sacraments / Prelegeri despre sacramentele crestine*, Ed. By F.L. Cross (Crestwood, NY: SVS Press, 1986), pp. 59 si urm.

58 *The Life in Christ / Viata în Hristos* , Tr. de Carmino J. de Catanzaro (Crestwood, NY: SVS Press, 1974), pp. 75, 78.

59 *Didahiile* sunt extrem de instructive în ceea ce priveste formula ce trebuie folositã la Botez. În pasajul citat mai sus, asa cum se observã, formula este categoric trinitarã. În alt pasaj însã gãsim “nimeni sã nu mãnânce din aceastã Împãrtãsanie decât dacã s-a botezat în numele Domnului.” Formula trinitarã este o formulã *liturgicã*, pe când “în numele Domnului” este o sintagmã descriptivã. Aceastã chestiune este dezbãtutã si de Sf. Vasile cel Mare (secolul al IV-lea). Cf. *On the Holy Spirit / Despre Duhul Sfânt,* tr. de David Anderson (Crestwood, NY: SVS Press, 1980), pp. 48 si urm. Nota textualã pentru Faptele Apostolilor 8:16 din *Orthodox Study Bible / Studiu biblic Ortodox* (Nashville: Thomas Nelson, 1993) este incorectã: “Botezul era uneori sãvârsit doar în numele lui Hristos, dar Botezul în numele Sfintei Treimi (Matei 28:19) a devenit o normã în toatã Biserica” (p. 289). Nu avem nici o dovadã cã, în afarã de ereticii care negau Treimea, ar fi existat cineva în Biserica primarã care sã boteze numai în numele lui Iisus. Descrierea Botezului din *Didahii* explicã clar referirile la Botezul “în numele Domnului” din Noul Testament.

60 Atât teoria dispenselor, cât si cea a înãltãrii de viu la cer au fost nãscociri ale sec. al XIX-lea, desi adeptii lor pretind cã ele sunt doctrine biblice. Justo González observã ironia situatiei: “Pe de altã parte este semnificativ sã observãm cã în timp ce fundamentalismul s-a declarat

apãrãtorul ortodoxiei traditionale, el a dat nastere la noi interpretãri ale Bibliei. Accentul pus de fundamentalisti pe caracterul infailibil al Bibliei si respingerea multor concluzii ale exegetilor biblici a fãcut posibilã juxtapunerea textelor din diferite cãrti ale Scripturii si astfel nãscocirea a numeroase scenarii sublinind si explicând actiunile lui Dumnezeu din trecut, prezent si viitor. Cele mai izbutite scenarii de acest fel au fost emise de adeptii 'teoriei dispenselor'" *The Story of Christianity / Povestea crestinismului*, vol. 2, *The Reformation to the Present Day / De la Reformã pânã în ziua de azi* (San Francisco: Harper & Row, 1984), p. 257.

61 Polemistii Protestanti adesea invocã doctrina Romano-Catolicã a conceptiei imaculate pentru a arãta ce se întâmplã atunci când oamenii se bazeazã pe traditie si nu pe Scripturã. Fapt este cã doctrina - care se referã la conceptia Fecioarei Maria de cãtre Sfânta Ana, în loc sã se refere la conceptia lui Hristos de cãtre Maria - este o deductie perfect *logicã* din interpretarea augustinianã a Pãcatului Original. Dacã cineva interpretează Pãcatul Original drept "vina" pentru neascultarea lui Adam, mostenitã prin reproducere biologicã, atunci notiunea cã Fecioara Maria trebuie sã fie purificatã de aceastã patã în momentul conceptiei sale, ca pregãtire pentru a-L purta pe Hristos în pântece, este perfect îndreptãtitã. Biserica Ortodoxã respinge categoric doctrina conceptiei immaculate pentru cã *nu* este parte din sfânta traditie. Este o doctrinã rationalistã dedusã dintr-o întelegere eronatã a Pãcatului Original sau Ancestral. Astfel, proclamatia doctrinei în 1854 de cãtre Papa Pius al IX-lea se bazeazã nu atât pe traditie, ci pe ideea cã o astfel de doctrinã ar putea fi dedusã rational din principiile biblice.

62 "…Scripturile învatã un sistem doctrinar perfect si toate principiile necesare pentru rânduiala practicã a vietiilor indivizilor, comunitãtiilor si bisericilor" (p. 37).

Cap 6 Sola Scriptura: Textele-mãrturie

> ***Rãspunzând, Iisus le-a zis: Vã rãtãciti nestiind Scripturile , nici puterea lui Dumnezeu.*****(Matei 22:29)**

De bunã seamã cã principiul Protestant *Numai Scriptura* implicã mult mai mult decât simpla afirmare a autoritãtii Bibliei. El este de fapt un amestec de idei si presupuneri. Când Protestantii citesc Scripturile ei se folosesc, constient sau nu, de aceste presupuneri.
Pentru cei crescuti, ca si mine, într-un mediu Evanghelic, pasaje ca 2 Timotei 3:16 si altele amintite mai jos justificã “în mod evident” doctrina *Numai Scriptura*. “Auto-evidenta” acestei justificãri nu se datoreazã textului însusi, ci presupunerilor pe care fiecare individ le foloseste în abordarea lui. Dacã cineva ia Biblia, formatã din exact 66 de cãrti – nici mai mult nici mai putin – si o deschide cu presupunerea *apriori* cã textul se interpreteazã autonom si cã însãsi credinta crestinã se poate reduce la formule verbale, atunci acela sau aceea va gãsi în text exact ceea ce se asteaptã sã gãseascã.
Adevãrul este – si acesta este un adevãr greu de acceptat de cãtre Crestini dupã Evanghelie – cã doctrina *Numai Scriptura* nu este scripturalã. Cu alte cuvinte, pretentia cã Biblia este singura sursã de autoritate pentru viata si doctrina crestinã nu se aflã în Biblie. E ca si cum ai spune “este un adevãr absolut nu spui cã nu existã adevãr absolut”. Ca sã întelegem aceasta trebuie sã examinãm cu atentie unele texte oferite adesea ca mãrturie pentru doctrina *Numai Scriptura*.

Toatã Scriptura este inspiratã

Versetul Nou Testamentar cel mai adesea folosit ca text-mãrturie în favoarea principiului *Numai Scriptura* este 2 Timotei 3:16-17. Voi cita pasajul în întregul context:

> *Tu însã rãmâi în cele ce ai învãtat si de care esti încredintat, deoarece stii de la cine le-ai învãtat, si fiindcã de mic copil cunosti Sfintele Scripturi, care pot sã te înteleptească spre mântuire, prin credinta cea întru Hristos Iisus. Toatã Scriptura este insuflatã de Dumnezeu si de folos spre învãtãturã, spre mustrare, spre îndreptare, spre înteleptirea cea întru dreptate, astfel ca omul*

> *lui Dumnezeu sã fie desãvârsit, bine pregãtit pentru orice lucru bun. Eu te îndemn deci stãruitor în fata lui Dumnezeu si a lui Hristos Iisus, Care va sã judece viii si mortii, la arãtarea Lui si în împãrãtia Lui; propovãduieste cuvântul, stãruieste cu timp si fãrã de timp, mustrã, ceartã, îndeamnã, cu toatã îndelunga-rãbdare si învãtãtura.* (2 Timotei 3:14-4:2)

Primul lucru pe care trebuie sã-l observãm în legãturã cu acest pasaj este cã Scripturile la care se referã Sf. Pavel sunt cãrtile Vechiului Testament. Si aceasta pentru cã Sf. Timotei cunoscuse Scripturile din tineretea sa. Într-adevãr, Bruce Metzger, unul dintre cei mai conservatori exegeti biblici Protestanti observã cã toate trimiterile la Scripturi în Noul Testament, cu o singurã exceptie, se referã la Vechiul Testament.[1]

Nici un crestin Ortodox nu ar nega faptul cã afirmatia lui Pavel în ceea ce priveste inspiratia Scripturilor se aplicã *prin extindere* Noului Testament. Totusi, pe timpul când Pavel îi scria lui Timotei – si încã trei sute de ani dupã aceea – nu a existat nici un canon oficial al Noului Testament.[2] Într-adevãr, la vremea aceea, o parte din cãrtile Noului Testament nu fuseserã nici mãcar scrise. Dacã Pavel ar fi afirmat cã numai Scripturile (adicã Vechiul Testament) conteazã, ar fi exclus nevoia pentru Noul Testament.

Cã Pavel nu afirmã suficienta Scripturilor o confirmã si versetul al optulea al aceluiasi capitol: *Dupã cum Iannes si Iambres s-au împotrivit lui Moise, asa si acestia stau împotriva adevãrului, oameni stricati la minte si netrebnici pentru credintã* (2 Timotei 3:8). Pavel se referã aici la ceata vrãjitorilor de la curtea lui Faraon:

> *Atunci a chemat si Faraon pe înteleptii Egiptului si pe vrãjitori si au fãcut si vrãjitorii Egiptenilor asemenea lucru cu vrãjile lor: fiecare din ei si-a aruncat toiagul si s-a fãcut sarpe. Dar toiagul lui Aaron a înghitit toiegele lor.* (Iesirea 7:11-12)

Sã observãm cã în Cartea Iesirii nu se mentioneazã numele vrãjitorilor. Atunci de unde stie Pavel numele lui Iannes si Iambres? Din traditia iudaicã. În acelasi capitol în care Pavel vorbeste despre valoarea Scripturilor, el însusi citeazã traditia nescripturalã. Dacã a crezut cã Scripturile îsi sunt suficiente, înseamnã cã nu a fost consecvent.[3]

Sã examinãm acum ce spune de fapt Pavel în acest pasaj. Preocuparea sa principalã este sã îl pregãteascã pe Timotei pentru vremurile când aveau sã aparã ereziile: *cãci va veni o vreme* – spune el - *când nu vor mai suferi învãtãtura sãnãtoasã* (4:3-4). În 1 Timotei 6:20 Pavel îl îndeamnã pe Timotei *sã pãzeascã comoara ce i s-a încredintat*,

referindu-se, desigur, la Evanghelie.
În 2 Timotei Pavel îl îndeamnã pe Timotei sã îi urmeze exemplul si apoi spune: *Tu însã rãmâi în cele ce ai învãtat si de care esti încredintat, deoarece stii de la cine le-ai învãtat*. Aici Pavel se referã probabil la el însusi si la alti Apostoli care au fost învãtãtorii lui Timotei.[4]
Studiul Scripturilor (al Vechiului Testament) este deci omolog învãtãturii pe care Timotei o primise de la Pavel. Pavel continuã sã afirme cã Scripturile *pot sã te înteleptească spre mântuire, prin credinta cea întru Hristos Iisus*. Sã observãm cã numai prin credinta în Hristos Scripturile sunt de folos. Pentru evrei care au refuzat sã creadã în Hristos, Vechiul Testament era o carte închisã.
Pavel continuã sã afirme cã *toatã Scriptura este insuflatã de Dumnezeu, si de folos*… Acesta pare un comentariu ieftin pentru un evreu evlavios. Totusi, semnificatia sa poate fi înteleasã mult mai usor dacã luãm în considerare natura ereziilor care devastau Biserica primarã.
Una din cele mai periculoase erezii care amenintau Biserica primarã era Gnosticismul. Cã Pavel era preocupat de rãspândirea Gnosticismului în Epistolele pastorale o dovedesc si versetele 1Timotei 6:20, unde îl avertizeazã pe Timotei sã se fereascã de *împotrivirile stiintei mincinoase*[5], 1Timotei 1:4, 4:7 si 2Timotei 3:4, unde îl avertizeazã sã se fereascã de mituri si eresuri.[6]
Una din trãsãturile fundamentale ale Gnosticismului târziu, sistematizat era deprecierea – si chiar negarea – Vechiului Testament. Este foarte posibil ca unul dintre acesti Gnostici timpurii, cu mitologiile lor extravagante si denigrarea lumii materiale, au negat si autoritatea Vechiului Testament. Pe de altã parte, altii în comunitatea crestinã timpurie au interpretat eronat contrastul evidentiat de Pavel dintre Lege si har, ca o antitezã ce neagã valoarea Vechiului Testament.
Dintr-un motiv sau altul, Pavel gãseste cã este nevoie sã afirme autoritatea si folosul Noului Testament. El este inspirat (în sens literal: *insuflat de Dumnezeu*) si *de folos spre învãtãturã, spre mustrare, spre îndreptare, spre înteleptirea cea întru dreptate*. Pavel afirmã cã Scripturile pe care Timotei le învãtase din copilãrie nu au fost înlocuite de predicile lui Pavel. Evanghelia împlineste Vechiul Testament, nu îl anuleazã. Ceea ce Pavel nu spune este cã Scripturile sunt auto-suficiente.
Aspirina este într-adevãr un medicament miraculos. Nu numai cã înlãturã durerea si

temperatura, dar studii recente au arãtat cã un consum zilnic de aspirinã poate reduce riscul atacului de cord si cã, dacã se administreazã aspirinã unei persoane care are atac de cord, aceasta îi poate reduce efectul dãunãtor asupra inimii. Ar fi însã o gravã gresealã sã deducem de aici cã aspirina este singurul medicament de care are omul nevoie. Oricât ar fi de eficientã, aspirina nu poate fi de nici un folos în cazul durerilor de gât sau al tumorilor canceroase. Aspirina este de mare folos, dar asta nu înseamnã cã este auto-suficientã.

La asta se referã Pavel aici. Pavel îi spune discipolului sãu sã pãstreze comoara Evangheliei care i-a fost încredintatã (1Timotei 6:20) si sã continue în ceea ce fusese pânã atunci învãtat (2Timotei 3:14), în mare parte pe cale oralã. Împotriva speculatiilor Gnostice care amenintau Biserica si subminau autoritatea Vechiului Testament, Pavel afirmã cã Scripturile pe care Timotei le studiase din copilãrie sunt cu adevãrat inspirate de Dumnezeu si de folos pentru o viatã crestinã. Nu avem nici o indicatie cã Pavel afirma auto-suficienta Noului Testament care, la vremea aceea, nici nu exista.

Peste ce e scris

Al doilea text folosit adesea în favoarea principiului *Numai Scriptura* este 1Corinteni 4:6:

> *Si acestea, fratilor le-am zis ca despre mine si despre Apollo, dar ele sunt pentru voi, ca sã învãtati din pilda noastrã, sã nu treceti peste ce e scris, ca sã nu vã fãliti unul cu altul împotriva celuilalt.*

La prima citire acest verset pare sã fie în favoarea ideii potrivit cãreia crestinii trebuie sã se rezume numai la Scripturã. “Nu treceti peste ce e scris” este un slogan foarte eficient. La o examinare mai atentã vedem cã acest verset nu are nimic de a face cu problema autoritãtii în bisericã.

Întâi de toate se cuvine sã luãm în considerare contextul în care a apãrut acest verset. În 1Corinteni Sf. Pavel se referã la dezbinãrile Bisericii din Corint. În versetul 1:12 el spune cã unii corinteni se dau drept urmasii lui Pavel, altii ai lui Apollo, etc. iar apoi întreabã – întrebare pe care as adresa-o si eu Protestantilor din ziua de azi, dezbinati în nenumãrate denominatii adverse: *Oare S-a împãrtit Hristos?*

Aparent, dezbinarea în Corint ajunsese pânã într-acolo unde oamenii îi comparau pe Apostoli între ei, considerând pe câte unul ca fiind deasupra celorlalti. Ca rãspuns, Pavel

insistã ca judecata sã fie lãsatã numai pe seama lui Dumnezeu. În acest context îi povãtuieste Pavel pe corinteni sã nu treacã peste ce e scris, *ca sã nu vã fãliti unul cu altul împotriva celuilalt.* Astfel, contextul în care este plasat acest verset nu indicã nici o urmã de sprijin pentru cei care l-ar folosi ca text-mãrturie pentru *Numai Scriptura*.

Mai mult decât atât, au existat multe dispute în rândul exegetilor în legãturã cu traducerea acestui verset. Sintaxa greacã a acestui pasaj este cu totul neobisnuitã. Moule rezumã astfel multiplele posibilitãti de abordare ale acestui verset.

> Extraordinarul verset din 1Corinteni 4:6, *το μη ύπέρ ά γέραπται*, a fost corectat plauzibil. Dacã nu se ia în seamã aceastã corectare, acest verset este citat ca ‘slogan ‘ cunoscut de Pavel si de cititorii sãi: binecunoscuta sintagmã ‘Nu treceti peste ce e scris’[7]

Corectia la care se referã Moule a fost oferitã de Baljon (1884), care a afirmat cã fragmentul cu pricina este de fapt comentariul unui scrib ce si-a aflat, în cele din urmã, locul în text. Altii îl considerã o zicalã rabinicã cunoscutã în rândul cititorilor. Aceastã interpretare a fost adoptatã de traducãtorii editiei NIV (New International Version): *pentru ca sa învãtati din pilda noastrã “Nu treceti peste ce e scris”*.

Dacã a doua interpretare este cea corectã, care e atunci scrierea la care se referã zicala? Potrivit lui Orr si Walther, pilda se referã la Vechiul Testament.[8] La începutul acestui fragment din 1Corinteni, Sf. Pavel citeazã pasaje din Vechiul Testament referitoare la întelepciunea omeneascã si divinã si la vamesi:

> *Cãci scris este: “Pierde-voi întelepciunea înteleptilor si stiinta celor învãtati voi nimici-o”.* (1 Corinteni 1:19)[9]
>
> *Pentru ca dupã cum este scris: “Cel ce se laudã în Domnul sã se laude”.* (1 Corinteni 1:31)[10]
>
> *Cãci întelepciunea lumii acesteia este nebunie înaintea lui Dumnezeu, pentru cã scris este: “El prinde pe cei întelepti în viclenia lor”. Si iarãsi: “Domnul cunoaste gândurile înteleptilor, cã sunt desarte”.* (1 Corinteni 3:19-20)[11]

Dupã toate probabilitãtile, *ce e scris* se referã la aceste citate. Sf. Pavel le aminteste corintenilor cã Dumnezeu este Cel Care judecã si mãreste, iar întelepciunea si judecata

omeneascã nu este de nici un folos. Este deci greu de presupus cã aceasta poate fi consideratã drept mãrturie pentru doctrina suficientei Scripturii. “Nu treceti peste ce e scris” poate fi o lozincã bunã, dar nu sprijinã în nici un fel doctrina Protestantã *Numai Scriptura*.

Bereenii

Al treilea pasaj din Noul Testament folosit adesea în favoarea principiului *Numai Scriptura* este Faptele Apostolilor 17:10-11:

> *Iar fratii au trimis îndatã, noaptea, la Bereea, pe Pavel si pe Sila care, ajungând acolo, au intrat în sinagoga iudeilor. Si acestia erau mai buni la suflet decât cei din Tesalonic; ei au primit cuvântul cu toatã osârdia, în toate zilele, cercetând Scripturile, dacã ele sunt asa.*

De bunã seamã cã acest pasaj nu afirmã nemijlocit cã numai Scripturile conteazã pentru credintã si practicã. Pentru adeptii viziunii Protestante pasajul de mai sus are valoare de paradigmã. Crestinii ar trebui sã urmeze exemplul bereenilor, cercetând toate lucrurile dupã Scripturi.

Nici un crestin Ortodox nu ar nega faptul cã rãspunsul bereenilor la Evanghelie ar trebui sã serveascã drept paradigmã pentru toti crestinii. Scripturile sunt tezaurul normativ scris de credintã. Potrivit pozitiei Protestante, faptul cã Ortodocsii neagã principiul *Numai Scriptura* echivaleazã cu desconsiderarea autoritãtii Scripturilor. Nimic nu ar putea fi ai eronat.

A spune cã Scripturile sunt expresia normativã scrisã a propovãduirii Apostolilor nu implicã în mod necesar faptul cã ele sunt si suficiente prin ele însele. Înseamnã doar cã Scripturile nu pot fi *contrazise*. Sfântul Pavel s-a dus la sinagoga din Bereea si L-a propovãduit pe Hristos ca Mesia. Bereenii au comparat ceea ce a spus Pavel cu profetiile Vechiului Testament. Multi au ajuns sã creadã cã Hristosul propovãduirii lui Pavel si Hristosul (Mesia) Profetiilor este unul si acelasi.

Desigur cã Scripturile pe care bereenii le-au cercetat au fost cãrtile Vechiului Testament. Dacã acest pasaj implicã autosuficienta Scripturilor, înseamnã cã el implicã autosuficienta Vechiului Testament, nu al celui Nou.

Un alt aspect interesant al acestui pasaj este faptul cã bereenii sunt numiti mai buni

la suflet nu atât pentru cã au cercetat Scripturile, cât pentru cã au fost râvnitori sã primeascã Cuvântul Domnului. Atât KJV (King James Version) cât si NIV (New International Version) traduc eronat versetul 11. Editia RSV (Revised Standard Version) este mai aproape de originalul grecesc.[12] Adevãrata diferentã între bereeni si tesaloniceni consta în receptivitatea lor fatã de propovãduirea Evangheliei.

Nu adãuga la aceastã carte

Ultimul text-mãrturie din Noul Testament pe care Protestantii l-au folosit pentru a sustine doctrina *Numai Scriptura* este Apocalipsa 22:18-19:

> *Si eu mãrturisesc oricui ascultã cuvintele proorociei acestei cãrti: De va mai adãuga cineva ceva la ele, Dumnezeu va trimite asupra lui pedepsele ce sunt scrise în cartea aceasta; iar de va scoate cineva din cuvintele cãrtii acestei proorocii, Dumnezeu va scoate partea lui din pomul vietii si din cetatea sfântã si de la cele scrise în cartea aceasta.*

Dintre toate pasajele care au fost citate, aceste versete par sã sprijine cel mai mult ideea autosuficientei. Din nou, dacã ne înhãmãm sã examinãm contextul în care aceste versete apar, vom descoperi cã ele au foarte putin de a face cu o doctrinã sistematicã a autoritãtii biblice.

William Barclay observã cã astfel de afirmatii sunt frecvente în literatura anticã. Avertizãri asemãnãtoare gãsim si în Deuteronomul 4:2, 12:2 si în Pilde 30:5,6. Dintre apocrife, *Cartea lui Enoh* avertizeazã si ea împotriva modificãrii textului. Scopul acestor avertismente, potrivit lui Barclay, este sã se asigure transmiterea exactã a cãrtilor, fãrã modificãri operate de scribi:

> În vechime, pentru cã toate cãrtile erau copiate de mânã de cãtre scribi si fiecare stia cât de usor era pentru un scrib sã facã greseli la copiere, s-a ajuns ca de regulã sã se adauge la sfârsitul fiecãrei cãrti un avertisment solemn împotriva unor astfel de modificãri. În lumina acelui obicei se cuvine sã citim cuvintele lui Ioan. A folosi acest pasaj drept inspiratie verbalã este o eroare.[13]

Observând legãtura cu Deuteronomul 4:2, Childs obiectează motivând cã versetul este doar un comentariu editorial adresat copistilor. Potrivit lui Childs:

> …este un avertisment adresat cu scopul de a preveni pervertirea adevărului cărtii (potrivit lui Beckwith). De la început această formulă a servit la întărirea autoritătii revendicate de carte.[14]

Cu alte cuvinte, acest pasaj este un avertisment solemn împotriva modificării mesajului acestei cărti, care este o revelatie dată de Dumnezeu. Donald Selby sustine că aceste versete, împreună cu cele introductive care afirmă sursa divină a revelatiei "reprezintă o tentativă de canonicitate".[15]

Ceea ce contează e că aceste versete se referă la Revelatia dată Sf. Ioan. Trimiterea este făcută special la *cuvinteleprofetiei acestei cărti*. Nimic din context nu sugerează că ele se referă la Scripturi luate ca întreg si desigur nu aflăm nici un indiciu că ele ar sta la baza unei teorii generale a suficientei scripturale.

Si dacă am extinde sensul acestor versete pentru a acoperi întregul canon al Scripturii, la ce concluzie am ajunge? La aceea că Dumnezeu a dat canonul Scripturii si că el nu poate fi schimbat. A spune că textul nu trebuie schimbat este una, iar a spune că textul este suficient în sine este cu totul altceva.

Scriptura în context

Biserica Ortodoxă crede cu tărie că *toată Scriptura este insuflată de Dumnezeu*. Ea este pe deplin convinsă de autoritatea Scripturilor ca document normativ al revelării de Sine a lui Dumnezeu înaintea oamenilor. Este la fel de convinsă că textul Scripturii nu trebuie modificat nici prin adăugare, nici prin împutinare.[16] Ea recunoaste că Scripturile sunt o mărturie unică, insuflată de Însusi Dumnezeu, si nu trebuie schimbate pentru a "se adapta vremurilor".[17]

Si totusi, Biblia – inclusiv originea divină a ei – este doar o carte. Nu are pretentia să fie suficientă în sine. Scripturile (amândouă Testamentele) au fost produse în contextul dialogului lui Dumnezeu cu Israel (Vechiul si Noul Israel). Acest context, această relatie vie a lui Dumnezeu cu Poporul Său, nu este altceva decât traditie. În afara acestei traditii sfinte, Biblia îsi pierde necesarul punct de referintă. Tratată ca un "text nud", ea devine roaba traditiei pe care cititorul se întâmplă să o mostenească.

Insistenta cu care Protestantii impun principiul *Numai Scriptura* este nu atât eronată cât imposibilă. Autorii inspirati ai Scripturilor nu revendică autosuficienta scrierilor lor tocmai

pentru cã ei au scris într-un context anume si s-au asteptat ca scrierile lor sã fie citite din perspectiva acelui context – relatia vie a lui Dumnezeu cu omul în Bisericã. Pentru a întelege pe deplin aceasta, este nevoie sã vedem ce au avut de spus autorii Noului Testament în legãturã cu traditia.

---

[1] Metzger, p. 273. Exceptia ar putea fi 2 Petru 3:16, unde epistolele lui Petru sunt mentionate în legãturã cu *celelalte Scripturi*.

[2] Cu foarte putine exceptii, exegetii biblici cred cã Epistolele pastorale nu au fost scrise de Sf. Pavel. Chiar dacã au fost scrise de mâna sa sau de unul din discipolii sãi, Biserica Ortodoxã acceptã ca autentice atât Epistolele pastorale cât si Epistola cãtre Evrei. Mai mult chiar, Biserica este extrem de scepticã în ceea ce priveste încercãrile de a considera anumite cãrti ale Noului Testament, inclusiv cele pastorale, drept documente din secolul al II-lea. Pentru o bunã prezentare a viziunii Protestante moderne asupra Epistolelor pastorale, vezi cartea lui Brevard S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction / Noul Testament ca un canon: O introducere* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), pp. 373-395.

[3] Îi datorez Pr. John Whiteford observatia privitoare la folosirea de cãtre Sf. Pavel a traducerii orale în acest capitol. Potrivit cãrtii *Sola Scriptura / Numai Scriptura*, p. 11.

[4] Pavel se poate referi la pãrintii lui Timotei. De bunã seamã, aceastã ipotezã nu o exclude pe prima, dupã cum ar putea fi vorba, la fel de bine, atât de Pavel si Apostoli, cât si de pãrintii lui Timotei. Sintagma *de la care* a fost interpretatã ca fiind Scripturile, potrivit cãrtii *The Wycliffe Bible Commentary* (Chicago Moody Press, 1962), p. 1388. Aceastã ipotezã este însã putin probabilã datoritã structurii pasajului.

[5] În original τής ψευδωνύμου γνώσεως.

[6] Gnosticii erau cunoscuti pentru complicatele lor mitologii si genealogii: *Nici sã ia aminte la basme si la nesfârsite însirãri de neamuri, care aduc mai degrabã certuri, decât lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, cea întru credintã* (1Timotei 1:4). Aceste mitologii înlocuiau istoria revelatã de Dumnezeu a Vechiului Testament.

[7] C.F.D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek / Limbajul Noului Testament grecesc,* editia a doua (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), p. 111.

[8] "Dacã 'lucrurile care au fost scrise' pot fi, într-un fel sau altul, identificate, atunci ele nu sunt altceva decât Scriptura Vechiul Testament. William F. Orr si James A. Walther, *The Anchor Bible: 1 Corinthians* (Garden City: Doubleday & Co., 1976), pp. 177-178. Sf. Ioan Gurã-de-Aur identificã *lucrurile care au fost scrise* cu îndemnurile la smerenie adresate de Hristos, potrivit Omiliei a 12-a la 1 Corinteni.

[9] Citatul este din Isaia 29:14.

[10] Citatul este din Ieremia 9:24.

[11] Citatele sunt din Iov 5:13 si Psalmul 93 [94]:11.

[12] ούτοι δέ ήσαν εύενέστεροι τών έν θεσσαλονίκη, οίτινες έδέξαντο τόν λόγον μετά πάσης προθυμίας, καθ' ήμέραν8 άνακρίνοντες τάς γραΦάς εί έΧοι ταύτα οΰτως. Atât în editia KJV, cât si în NIV acest verset apare ca o propozitie compusã: Bereenii au primit Cuvântul *si* au cercetat Scripturile. Textul grecesc este însã fãrã echivoc. *Cercetând Scripturile* este o constructie participialã subordonatã. Bereenii sunt lãudati pentru cã au primit Cuvântul. Faptul cã au cercetat Scripturile este, desigur, important, însã de o importantã

secundarã.

[13] *The Revelation of John / Apocalipsa lui Ioan*, vol. 2, editie revãzutã (Philadelphia: Westminster Press, 1976), pp. 231-232.

[14] Childs, p. 516. Trimiterea este la un comentariu al *Apocalipsei* de I.T. Beckwith (1919). Comentatorul Evanghelic George Eldon Ladd ajunge la o concluzie asemãnãtoare: “uneori aceste cuvinte au fost interpretate de o manierã strict literalã, aplicatã întregii Biblii, si folosite pentru a autentifica o hermeneuticã literalistã care respinge orice fel de studiu critic al Bibliei. Totusi, acesta este felul energic al lui Ioan de a autentifica mesajul profetiei sale. El nu este preocupat de posibile erori mecanice survenite în timpul transmiterii, sau erorilor de judecatã în interpretarea mesajului sãu, ci de deformãrile deliberate si de pervertirile acestuia.” *A Commentary on the Revelation of John / Comentariu la Apocalipsa lui Ioan* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), p. 295.

[15] *Introduction to the New Testament: “The Word Became Flesh” / Introducere la Noul Testament: “Cuvãntul S-a întrupat”* (New York: Macmillan Publishing Co., 1971), p. 464.

[16] Este momentul sã observãm cã Reformatorii au înlãturat cãrtile grecesti ale Vechiului Testament din canonul lor, cãrti care fuseserã considerate Scripturã încã din primele secole ale erei crestine.

[17] Trebuie de asemenea observat cã apelul la un “limbaj relevant” si la traduceri “neutre” vine din lumea Protestantã. Biserica Ortodoxã nu îngãduie astfel de pervertiri ale Scripturii.

Cap 7 Natura Traditiei

Cercetati Scripturile, cã socotiti cã în ele aveti viatã vesnicã. Si acelea sunt care mãrturisesc despre Mine. Si nu voiti sã veniti la Mine, ca sã aveti viatã! **(Ioan 5:39-5:40)**

În apãrarea principiului *Numai Scriptura*, apologetii Protestanti dau vina pe teologia Romano-Catolicã. Se stie cã Romano-Catolicii acceptã douã surse de autoritate – Scriptura si traditia – si cã traditiei i se acordã aceeasi importantã ca Scripturii. De asemenea, se stie cã importanta datã de Romano-Catolici traditiei a dus la aparitia unor doctrine moderne precum Conceptia Imaculatã si infailibilitatea papalã. Pornind de la aceste premise, Protestantii au ajuns la concluzia cã principiul *Numai Scriptura* este singurul mijloc de a evita evolutia aberantã a doctrinei.
Întâi de toate, aberatiile doctrinare ale Bisericii Romano-Catolice nu fac parte nicidecum din traditia universalã a Bisericii. Biserica Ortodoxã se opune doctrinelor Romane ale jurisdictiei papale universale, ale infailibilitãtii papale, purgatoriului si ale Conceptiei Imaculate, tocmai pentru cã ele *nu sunt potrivit traditiei*.
Pe de altã parte, Biserica Ortodoxã nu a acceptat niciodatã pozitia Romano-Catolicã, potrivit cãreia ar fi douã surse de autoritate. Biserica recunoaste o singurã sursã de autoritate pentru credinta si practica Sa: traditia apostolicã. Sfintele Scripturi sunt parte – chiar dacã cea mai importantã parte – din acea traditie. A considera Scripturile ca fiind ceva deasupra si totodatã în afara traditiei e ca si cum am pune cãruta înaintea calului.

O jonglerie gramaticalã

Dacã ar fi sã cãutãm referintele la traditie (datinã) sau traditii (datini) asa cum apar ele în editia NIV (New International Version) a Noului Testament, am gãsi zece astfel de trimiteri: Matei 15:2,3,6; Marcu 7:3,5,8,9,13; Galateni 1:14; si Coloseni 2:8. În fiecare caz, traditia (datina) este prezentatã într-o luminã negativã, ca ceva care s-ar opune adevãrului lui Dumnezeu: *Cãci lãsând porunca lui Dumnezeu, tineti datina oamenilor* (Marcu 7:8).
Din aceastã perspectivã e de înteles motivul pentru care Evanghelicilor le este greu sã

gãseascã trãsãturi pozitive pentru traditie. Cei mai multi dintre ei nu stiu cã, pe lângã pasajele citate mai sus, existã si alte pasaje în Noul Testament în care traditia este vãzutã într-o luminã pozitivã, si unde ni se porunceste sã pãstrãm traditiile orale transmise de Apostoli. Evanghelicii nu stiu despre aceste versete pe de o parte datoritã importantei covârsitoare acordate versetelor citate mai sus, si pe de alta pentru cã, într-una din cele mai rãspândite editii, NIV, trei din aceste versete sunt traduse eronat, astfel cã acolo traditia nu apare deloc într-o luminã pozitivã.

Cuvântul grecesc pentru traditie, *paradosis*, apare de treisprezece ori în Noul Testament. Nu întâmplãtor, editia NIV traduce *paradosis* ca traditie în fiecare caz, mai putin cele trei versete unde Sfântul Pavel le porunceste cititorilor sã se supunã traditiei. Sã fie acesta un accident? O examinare atentã a versetului 2Tesalonicieni 2:15 demonstreazã mai presus de orice îndoialã cã traducãtorii NIV au evitat deliberat sã traducã literal aceste versete.

Sã comparãm editiile KJV (King James Version) cu NIV în acest caz:

Therefore, bretheren, stand fast, and hold the traditions which ye have been taught, whether by word, or our epistle (KJV).

So then, brothers, stand firm and hold to the teachings we passed on to you, whether by word of mouth or by letter (NIV).[1]

Sã admitem cã existã câteva pasaje din Noul Testament care se traduc foarte greu. Acesta însã nu este unul din ele. Sintaxa este clarã, iar vocabularul este simplu. Mai mult chiar, nu existã variante textuale semnificative pentru acest verset care sã poatã justifica traducerea din NIV. Orice student de la greacã din anul al doilea ar putea traduce corect acest verset.[2]

Traducãtorii editiei NIV au sãvârsit, într-adevãr, un act de prestidigitatie. Am spune chiar cã au fãcut un remarcabil exercitiu de stil, dacã nu ar fi falsificat însusi Cuvântul scris al lui Dumnezeu. *Tineti predaniile pe care le-ati învãtat.* Predaniile (*paradoseis*) este un substantiv în cazul acuzativ, derivat de la verbul *a preda mai departe* (*paradidomi*). Sintagma *pe care le-ati învãtat* (*edidachthate)* este o variantã de la *a învãta* (*didasco*). Editia NIV transformã verbul în substantiv – *tineti învãtãturile* – si substantivul în verb – *pe care vi le-am predat*. Dacã ar fi sã traducem editia NIV în greacã, în loc de *paradoseis* am avea *didascalias*, iar în loc de *edidachthate* am avea *paredothate*.

E drept cã editia NIV traduce *paradosis* ca învãtãturã în 2Tesalonicieni 3:6 si de asemenea în 1Corinteni 11:2, fãrã toate aceste jonglerii gramaticale. Totusi, faptul cã structura gramaticalã a acestui verset a fost manipulatã – traducãtorii au dorit în mod evident sã evite sintagma tautologicã *hold the teachings that we taught to you* – este dovada cã au premeditat aceasta. Traducând *paradosis* ca învãtãturã, nu ca predanie, este rezultatul unei alegeri deliberate.

Desi editia KJV traduce *paradoseis* ca porunci în 1Corinteni 11:2, aceastã modificare nu pare parte din nici un program teologic tendentios. În cazul editiei NIV însã, când *paradosis* este folosit cu sens negativ, este tradus ca traditie (predanie). Când este folosit cu sens pozitiv, este tradus ca învãtãturã. Si acesta nu este deloc un accident. Nu poate fi decât rezultatul unei decizii constiente de a traduce textul conform unui program teologic premeditat.

Întregul demers este însã încãrcat de ironie. Prefata la editia NIV afirmã cã

> …traducãtorii au fost uniti în devotamentul lor fatã de autoritatea si infailibilitatea Bibliei ca însusi Cuvântul scris al lui Dumnezeu…Prioritatea numãrul unu a traducãtorilor a fost claritatea traducerii si fidelitatea fatã de gândirea autorilor Bibliei.[3]

Aici însã traducãtorii au manipulat deliberat textul din dorinta de a-l conforma traditiei Protestante. Dacã Scripturile se interpreteazã într-adevãr autonom, de ce simt Evanghelicii nevoia de a jongla cu textul atunci când dau peste câte un verset care nu se potriveste cu teologia lor? Sau poate cã traducãtorii editiei NIV înteleg doctrina Sf. Pavel, în ceea ce priveste autoritatea, mai bine decât el însusi?

Traducerea din editia NIV a lui *paradosis* nu face decât sã evidentieze un aspect deosebit de important: Fiecare abordeazã Scripturile din perspectiva unei anumite traditii. Fiecare traducere este fãcutã în cadrul unei anumite traditii si îi reflectã caracterul. Problema cu editia NIV este cã traditia Evanghelicã ce l-a produs s-a depãrtat mult de traditia care a produs Scripturile – traditia apostolicã.

Pãstrati Predaniile

În 2Tesalonicieni 2:15 Sfântul Pavel le porunceste tesalonicenilor sã pãstreze predaniile pe care le-au primit. În versetul 3:6 el îi avertizeazã cât se poate de ferm:

Fratilor, vã poruncim în numele Domnului nostru Iisus Hristos, sã vã feriti de orice frate care umblã fãrã de rânduialã si nu dupã predania pe care ati primit-o de la noi.

Într-un mod asemãnãtor, Sfântul Pavel îi laudã pe corinteni pentru felul în care respectã predania: *Fratilor vã laud cã în toate vã aduceti aminte de mine si tineti predaniile cum vi le-am dat* (1Corinteni 11:2).

Aceste versete contrasteazã evident cu ceea ce Sfântul Pavel spune în Coloseni 2:8: *Luati aminte sã nu vã fure mintile cineva cu filozofia si cu desarta înselãciune din predania omeneascã, dupã întelesurile cele slabe ale lumii si nu dupã Hristos*. Se vede cã Sfântul Pavel se referã la douã feluri diferite de predanie: predaniile oamenilor si predaniile care vin de la Apostoli. Crestinilor li se porunceste sã le pãstreze pe acestea din urmã, fie ele scrise sau nu.

Apãrãtorii principiului *Numai Scriptura* interpretează aceste versete astfel: în timp ce Cuvântul lui Dumnezeu era în curs de “scriere” mesajul apostolic se transmitea pe cale oralã. Totusi, o datã ce Scripturile au fost desãvârsite, nu a mai fost nevoie de traditia oralã pentru cã Scripturile aveau sã fie suficiente.

Am vorbit deja despre îndelungul si anevoiosul proces de canonizare si nu voi mai stãrui acum asupra lui. Voi aminti însã cititorului cã acest argument presupune existenta unui canon bine definit al Noului Testament, dar acest canon nu a existat pânã în secolul al IV-lea. Chiar dacã procesul de “scriere” avea sã fie desãvârsit în timpul primei generatii al erei crestine, ce au fãcut acei crestini din secolul al II-lea si al III-lea care nu aveau un canon complet al Noului Testament? Nu s-au bazat ei oare pe traditia oralã? Si dacã s-a întâmplat asa, au abandonat-o atunci când canonul a numãrat douãzeci si sapte de cãrti? Sfântul Pavel sau oricare alt Apostol nu si-a învãtat cititorii nicicând sã abandoneze traditia oralã o datã ce ei au primit învãtãturi scrise. Nu este 2Tesalonicieni o parte din canonul Noului Testament? Nu este el Cuvântul scris al lui Dumnezeu? Nu îi învatã Pavel pe tesaloniceni *în scris* cã trebuie sã pãstreze cu strãsnicie deopotrivã predaniile pe care le-au primit oral, cât si pe cele scrise? Dacã traditia oralã este complet înlocuitã de cuvântul scris, asa cum sustin Evanghelicii, de ce le-a mai spus Pavel tesalonicenilor sã pãstreze traditia oralã?

John MacArthur considerã cã Pavel nu se referã deloc la traditie. Multi dintre tesaloniceni fuseserã aparent înselati sã creadã cã Ziua Domnului trecuse deja, datoritã unei scrisori falsificate purtând numele lui Pavel. Potrivit lui MacArthur, Pavel “îi

îndeamnã pe tesaloniceni sã verifice toate pretentiile de adevãr prin Scripturã si prin cuvintele pe care ei le auziserã personal de pe buzele lui."[5]

MacArthur presupune cã ceea ce conteazã în acest caz este cã tesalonicenii au primit învãtãturã direct din gura lui Pavel, fãrã nici un alt intermediar.

> Pavel nu îi încurajeazã pe tesaloniceni sã primeascã o traditie pe care ei o primiserã prin alti intermediari. Dimpotrivã, le poruncea sã primeascã drept adevãr infailibil numai ceea ce ei auziserã direct de la el.

Întâi de toate, sã remarcãm cã Pavel nu pomeneste nimic despre intermediari. De asemenea, sã ne amintim cã Sfântul Pavel se referã explicit la *predaniile pe care le-ati primit de la noi*. Este posibil sã se refere la propovãduirea lui Sila si Timotei sau chiar a lui însusi – în afarã de cazul în care, dintr-o datã si fãrã nici un motiv aparent, a ales sã foloseascã persoana întâi plural, când în realitate se referea doar la el însusi. Pe de altã parte, Sila si Timotei nu au scris nici o carte a Noului Testament. Aparent ceea ce aveau ei de spus nu era important. Altfel, asa cum ar spune MacArthur, ar fi avut si ei propovãduirea "înscrisã" ca si Pavel. La urmã, MacArthur încheie astfel:

> Pânã acum sensul cu care Pavel foloseste acest cuvânt avea sã fie bine definit. Nu este vorba de un adevãr transmis de la o generatie la alta, ci de o "traditie" primitã direct de la el.

Sã observãm cã MacArthur pune cuvântul traditie între ghilimele, ca si cum ar spune "Aceastã traditie nu e de fapt traditie". Ar mai fi de zis câte ceva în legãturã cu aceasta. Cuvântul corespunzãtor pentru traditie (*paradosis*) – cuvântul folosit de Sfântul Pavel în acest pasaj – se referã tocmai la ceea ce este transmis din generatie în generatie.

E de presupus cã Sfântul Pavel a stiut ce face când a scris tesalonicenilor si si-a ales cu atentie cuvintele. E de presupus cã si cuvintele Scripturii sunt acolo cu un rost anume. A fost o vreme când Evanghelicii ar fi protestat vehement dacã cineva ar fi încercat sã sugereze altfel. Si iatã cã, printr-un joc al ironiei, un pastor Evanghelic conservator ne sugereazã cã Pavel voia sã spunã altceva decât ceea ce a scris.

Sfântul Pavel putea sã foloseascã multe alte cuvinte în acest pasaj, cum ar fi *învãtãturã*, *doctrinã*, *instruire* sau *porunci.* Si totusi el a ales sã foloseascã *traditia (predania),* cuvânt ce presupune un întreg proces de transmitere a ceva de la o generatie la alta. A sugera cã Pavel a vrut sã spunã altceva decât ceea ce e scris echivaleazã cu a sãvârsi cel mai cumplit act de violentã fatã de text.

Desigur, ceea ce vrea sã spunã MacArthur aici este cã acest pasaj e depãsit de timp, cã el se referã la tesalonicenii primului veac, nu la noi. Asa cum unii sustin cã era miracolelor a încetat o datã cu disparitia ultimului Apostol, Evanghelicii sustin cã era traditiei orale a încetat brusc la sfârsitul primului secol. Este deci riscant sã alegem arbitrar care pãrti din Scripturã nu mai sunt valabile pentru noi.[6]

Natura Traditiei

Sã comparãm abordarea lui MacArthur si a altor Evanghelici cu cea a Sf. Ioan Hrisostomul, de departe cel mai mare predicator al Bisericii din toate timpurile. Hrisostomul – al cãrui nume s-ar traduce literal “gurã de aur” – a fost cunoscut mai cu seamã pentru prezentarea Bibliei verset cu verset. Iatã ce are el de spus în legãturã cu sus-pomenitul pasaj:

> *Deci, dar fratilor, stati neclintiti si tineti predaniile pe care le-ati învãtat, fie prin cuvânt, fie prin epistola noastrã.* Din aceasta se vede cã ei nu au transmis totul prin epistolã, multe lucruri rãmânând nescrise. La fel ca cele scrise, cele nescrise sunt si ele demne de crezut. Sã dãm deci crezare si Traditiei Bisericii. Este Traditie? Nu mai cãutati atunci altceva. (Omiliile pentru Epistola a doua cãtre Tesaloniceni 4:2).

Adevãrata problemã aici este cã Evanghelici precum MacArthur pe de o parte, si Pãrinti ai Bisericii precum Sf. Ioan Hrisostomul pe de altã parte, concep natura crestinismului total diferit. Pentru Evanghelici crestinismul este un “sistem de adevãr” care e “ infailibil pãstrat” numai în Scripturã. Pentru Pãrintii Ortodocsi însã, crestinismul nu este un “sistem”, ci viatã în Hristos. Aceastã viatã nu poate fi redusã numai la idei enuntate în scris.

Sf. Pavel însusi clarificã aceasta în 2Tesaloniceni 3:6:

> *Fratilor, vã poruncim în numele Domnului nostru Iisus Hristos, sã vã feriti de orice frate care umblã fãrã de rânduialã si nu dupã predania pe care ati primit-o de la noi.*

Apoi el scrie despre ce întelege prin umblarea sa între frati, despre cum a lucrat astfel ca sã nu împovãreze pe nimeni dintre ei, desi avea dreptul, în calitate de Apostol, sã fie ajutat de ei.

Când se referã la acest pasaj, MacArthur pune traditia între ghilimele:

> Ce este aceastã “traditie”? Este o teologie a Fecioarei, sunt dogme despre eficienta moastelor sau alte învãtãturi ale Romano-Catolicismului?
> Nicidecum. Este pur si simplu doctrina practicã apostolicã învãtatã si trãitã prin exemplu de sine în timp ce Pavel se afla printre tesaloniceni.

MacArthur identificã corect traditia despre care Sf. Pavel spune cã este “doctrina practicã apostolicã învãtatã si trãitã prin exemplu de sine în timp ce Pavel se afla printre tesaloniceni”. Totusi, el crede cã apãrã astfel conceptul traditiei apostolice. Faptul cã pune traditia între ghilimele dovedeste cã nu considerã aceasta sã fie traditie. El defineste traditia în termenii discutabilelor doctrine Romano-Catolice, adicã printr-un set de idei.

Aici trebuie cãutatã eroarea fundamentalã a lui MacArthur. El nu întelege cã aceastã “doctrina practicã apostolicã învãtatã si trãitã” este *tocmai* traditia Bisericii. MacArthur însã este una din victimele premisei Protestante potrivit cãreia crestinismul este o ideologie. De aceea el concepe traditia în termeni de idei.

Traditia nu este un set de doctrine paralele si mai putin însemnate decât doctrinele din Sfânta Scripturã. Este viata pe care Hristos a lãsat-o mostenire Apostolilor Sãi, care, la rândul lor, au lãsat-o mostenire Bisericilor pe care ei le-au întemeiat. Aici si numai aici, în aceastã viatã – traditia – Scripturile pot fi corect întelese. De aceea Sf. Pavel a insistat atât de stãruitor ca tesalonicenii sã tinã predaniile pe care le-au învãtat – viata pe care el le-a lãsat-o mostenire. Doar asa vor sti ei sã deosebeascã epistolele mincinoase de cele adevãrate. Doar asa vor întelege pe deplin ceea ce Sf. Pavel le-a scris.

Sf. Vasile cel Mare (sec. al IV-lea), în tratatul sãu *Despre Duhul Sfânt* aratã fãrã echivoc cum traditia este mai mult decât un set de idei. Aceastã scriere a fost prilejuitã de controversa Eunomianã. Eunomienii au luat în serios Arianismul, ajungând sã afirme nu doar cã Fiul este o fãpturã diferitã de Dumnezeu, ci si cã Sfântul Duh este si mai diferit decât Fiul.[7] Cu alte cuvinte, Duhul nu trebuie inclus alãturi de Tatã si Fiu, si desigur nu este vrednic de laudã. Ei afirmã cã doxologia “Slavã Tatãlui si Fiului *cu* Duhul Sfânt” nu este biblicã. Sf. Vasile rãspunde cã doar fiindcã ceva nu a fost scris, nu înseamnã cã nu este un element autentic al traditiei apostolice:

> În ceea ce priveste învãtãturile Bisericii, fie ele proclamate tuturor *(kerygma)*, fie rezervate membrilor depozitarului de credintã *(dogmata)*, am

> primit unele pe cale scrisã, în vreme ce altele ne-au fost transmise în tainã prin traditia apostolicã. Ambele surse au aceeasi însemnãtate. Nimeni nu ar tãgãdui pe una din ele – în orice caz, nimeni din cei învãtati cu rânduiala Bisericii. Dacã am tãgãdui obiceiurile nescrise, considerându-le de o importantã neînsemnatã, am mutila însãsi Evanghelia, chiar cu bune intentii – sau am reduce învãtãturile Evangheliei la niste vorbe goale (Paragraful 66).[8]

Sf. Vasile descrie în continuare unele din obiceiurile pe care Biserica le-a primit prin traditie, inclusiv însemnarea cu semnul crucii a celor care se boteazã, rugãciunile euharistice si Botezul prin triplã cufundare. Desi aceste practici sunt necunoscute de cãtre Protestantii de azi, ele sunt mãrci ale vietii Bisericii din primele veacuri si rãmân mãrci ale vietii Bisericii de azi în Biserica Ortodoxã.

Sã observãm mai ales ce spune Sf. Vasile cã se întâmplã dacã dispretuim traditiile nescrise: “am reduce învãtãturile Evangheliei la niste vorbe goale”. Crestinismul este viatã în Hristos. El implicã nu numai consimtirea unui set de doctrine, ci si un comportament moral si – la fel de important – participare la comunitatea drept-mãritoare, care nu e altceva decât Trupul lui Hristos. Prin urmare, a reduce crestinismul la un set de idei ce pot fi continute într-o carte înseamnã a “mutila însãsi Evanghelia” – adicã a o vãduvi de chiar viata sa: *pentru cã litera ucide, iar duhul face viu*. (2 Corinteni 3:6)

Sf. Vasile explicã în continuare de ce aceste practici au rãmas nescrise pânã în vremea lui:

> Nu sunt oare de gãsit toate aceste lucruri în învãtãturi nescrise si nepublicate, pe care pãrintii nostri le-au pãzit în tainã, ferindu-le de nedorite amestecuri si de vulgara curiozitate? Ei si-au învãtat bine lectia: venerarea tainelor este cel mai bine însotitã de tãcere. Cei neinitiati nici mãcar nu erau îngãduiti sã participe la taine; cum dar sã asteptãm ca aceste învãtãturi sã fie etalate în documente publice?

Sf. Vasile aduce aici în discutie o chestiune interesantã. Suntem obisnuiti ca oricine sã poatã lua parte la slujbe. Într-adevãr, în multe biserici Evanghelice slujbele de “închinare” au ca scop principal atragerea si convertirea vizitatorilor. Nu asa s-au întâmplat lucrurile în Biserica primarã. Închinarea era, în cea mai mare parte, o practicã rezervatã celor initiati. În timpul liturghiei de Duminicã, dupã citirea Scripturilor si a predicii, vizitatorii, cei

care se pregãteau pentru Botez (catehumenii) si cei care fãceau penitentã – pe scurt toti cei inapti pentru a lua Împãrtãsania – trebuiau sã plece. Doar cei care se cuminecau puteau rãmâne pentru prãznuirea Împãrtãsaniei.

Nu numai cã celor ce se pregãteau pentru Botez nu li se îngãduia sã rãmânã pentru Împãrtãsanie, dar nici nu primeau detalii despre Botezul lor sau despre viata liturgicã a Bisericii pânã când nu erau practic botezati. Înainte de Botez au auzit mesajul de bazã al Evangheliei în ceea ce priveste credinta si pocãinta, primind îndrumãri morale. Pe mãsurã ce înaintau duhovniceste erau învãtati despre articolele Crezului. Numai dupã Botez aveau sã fie învãtati despre tainele – adicã sacramentele - Bisericii. Sf. Chiril al Ierusalimului (sec. al IV-lea) explicã aceasta în mesajul sãu adresat celor ce tocmai primiserã botezul crestin:

> De mult doresc, cu adevãrat nãscuti si preaiubiti copii ai Bisericii, sã vã vorbesc despre aceste Taine duhovnicesti si ceresti; stiind însã bine cã vãzul este mai convingãtor decât auzul, am asteptat acest prilej; ca gãsindu-vã mai pregãtiti sã ascultati cuvintele mele, având aceastã experientã a voastrã de acum, as dori sã vã cãlãuzesc cãtre o pajiste si mai luminoasã si mai bine mirositoare a acestui rai; mai cu seamã cã v-ati fãcut vrednici sã primiti sfintele Taine, numãrându-vã printre cei vrednici de dumnezeiescul si de viatã dãtãtorul Botez. Înainte de a vã învesmânta cu desãvârsita învãtãturã, vã voi vorbi acum despre aceste lucruri pentru ca sã cunoasteti rostul celor sãvârsite în seara Botezului vostru (Cateheza Mistagogicã I).[9]

Sã observãm accentul pus aici pe experientã. Convertitii nu au fost învãtati nimic despre tainele Bisericii pânã când au fost initiati în viata sacramentalã a Bisericii prin Botez. Multe din lucrurile pe care Sf. Chiril a continuat sã le descrie în prelegerile sale urmãtoare nu fuseserã scrise nicicând înainte. Si nici mãcar atunci, el nu a încercat sã ofere o descriere completã a vietii nevãzute a Bisericii – de parcã o astfel de descriere ar fi posibilã. Încã o datã vedem cum crestinismul este o viatã ce se cere trãitã, iar acea viatã nu e altceva decât sfânta traditie, pe care Vladimir Lossky o numeste atât de inspirat “viata Duhului Sfânt în Bisericã”.

Tocmai viata sacramentalã a Bisericii este citatã de Sf. Vasile ca dovadã cã Biserica a crezut întotdeauna în divinitatea Duhului Sfânt:

> Timpul nu mi-ar îngãdui sã enumãr toate tainele nescrise ale Bisericii, astfel

> cã mã voi opri doar la aceasta: în care scrieri aflãm mãrturia de credintã în Tatã, Fiu si Duhul Sfânt? Dacã e sã credem în ceea ce am fost botezati, atunci trebuie sã facem mãrturia de credintã în aceeasi termeni ca ai botezului nostru. De vreme ce am primit acei termeni prin traditia botezului, sã-i lãsãm pe adversarii nostri sã urmeze si ei principiile religiei adevãrate si sã ne îngãduie sã îl slãvim pe Dumnezeu la fel cum ne mãrturisim credinta. Dacã acestia refuzã sã ne accepte doxologia fiindcã nu avem o autorizatie scrisã pentru ea, sã ne dea ei dovada scrisã pentru mãrturia de credintã si alte practici pe care le-am enumerat. Fiind atât de multe traditii nescrise, de mare importantã în taina religiei adevãrate, cum pot ei sã refuze îngãduirea folosirii unui singur cuvânt transmis de Pãrinti – un cuvânt ce a rãmas în practica bisericilor nedenaturate, transmise involuntar prin obicei? Nu pot întelege cã argumentele pentru acest cuvânt sunt întemeiate, iar contributia sa la puterea tainei nu este nicidecum neînsemnatã (Paragraful 67)?

Eunomienii – "vrãjmasii Duhului" – erau adeptii principiului *Numai Scriptura*. Pentru cã nu au gãsit doxologia "Slavã Tatãlui si Fiului cu Duhul Sfânt" în Biblie, ei au considerat-o inacceptabilã. Au spus cã ea este dovada cã Duhul Sfânt nu este divin. Într-un mod asemãnãtor, multi eretici din ziua de azi afirmã cã cuvântul *Treime* nu apare în Biblie. Argumentul folosit de Sf. Vasile în favoarea traditiei nu echivaleazã cu afirmarea traditiei ca autoritate secundã sau regentã fatã de Scripturi.[10] Dimpotrivã, Sf. Vasile afirmã cã Biserica *trãieste* ceea ce este mãrturisit în Biblie. În nici un caz aceastã viatã nu se poate reduce la formule verbale si nici nu se poate cataloga într-o carte, fie ea si Sfânta Scripturã. Unele lucruri au fost scrise, altele nu, dar viata este una si aceeasi – viata în Hristos prin Duhul Sfânt.

Pentru cã Evanghelicii sunt atât de departe de viata de zi cu zi a Bisericii primare, pentru cã sunt atât de obisnuiti cu slujbe de "închinare" ce constau în câteva cântece si o predicã lungã, pentru cã sunt atât de îndoctrinati cu ideea cã crestinismul constã aproape exclusiv în "cunoasterea mântuitoare" ei nu mai pot întelege adevãrata naturã a traditiei. În capitolul urmãtor vom examina Biserica primelor douã veacuri pentru a vedea felul în care primii crestini îsi trãiau viata în Hristos. Vom examina deci traditia trãitã.

---

[1] Editia NIV oferã ca variantã cuvântul *tradition* (*predanie*), într-o notã de subsol. Aceasta însã ridicã douã

probleme. Mai întâi se sugerează că tradition (predanie) este o traducere alternativă. Nu este asa. Este traducerea literală a cuvântului. În al doilea rând, referintele de la subsol nu apar în concordantă. Astfel, cine ar dori să cerceteze modurile de întrebuintare ale traditiei (predaniei) în Noul Testament folosind concordanta din editia NIV nu va găsi acest verset (sau 2Tesalonicieni 3:6 sau 1Corinteni 11:2).

[2] άρα οὖν, ἀδελΦοί, στήκετε, καί κρατείτε τάς παραδόσεις άς έδιδάχθητε είτε διά λόγου είτε δι' έπιστολής ήμών.

[3] *The NIV Study Bible / Biblia NIV comentată* (Grand Rapids: Zondervand, 1985), p. xi.

[5] MacArthur, pp. 151-183.

[6] Nu procedează oare la fel si liberalii care sustin că standardele de moralitate din Noul Testament sunt depăsite de timp si că nu mai sunt relevante pentru crestinii epocii moderne?

[7] Pelikan oferă o privire de ansamblu asupra controverselor apărute în jurul divinitătii Duhului Sfânt în sec. al IV-lea în cartea sa *Emergence* / *Nasterea*, pp. 211 si urm.

[8] Cf. traducerii în limba engleză de David Anderson (Crestwood, NY:SVS Press, 1980), pp. 98 si urm.

[9] *On the Christian Sacraments / Despre sacramentele crestine*, ed. de F.L.Cross (Crestwood, NY: SVS Press, 1986), p. 53

[10] Comentariul Pr. Georges Florovsky în această privintă este semnificativ: "Astfel, 'tradita nescrisă' formată din rituri si simboluri, nu adaugă nimic continutului credintei biblice: nu face decât să o pună în evidentă si mai mult." "The Function of Tradition in the Ancient Church" / "Functia Traditiei în Biserica Primară" - articol publicat initial în *The Greek Orthodox Theological Review / Revista teologică Ortodoxă greacă* (IX, 2, 1963). Articolul a fost ulterior publicat în *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View / Biblia, Biserica, Traditia – O viziune Ortodoxă* (Belmont, MA: Nordland Publishing Co., 1972), pp. 73-92.

Cap 8

> *Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este, oare, împărtăsirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împărtăsirea cu trupul lui Hristos? Că o pâine, un trup suntem cei multi; căci toti ne împărtăsim dintr-o pâine* (1Corinteni 10:16-17)

Motivul pentru care diferite denominatii, cu diferite forme de guvernare bisericească, pretind că se bazează pe "modelul Noului Testament" este că Noul Testament nu precizează în termeni exacti modul de organizare a Bisericii sau felul în care trebuie tinute slujbele. Ar fi o greseală gravă să deducem de aici că Biserica primară nu ar fi avut o structură bine definită sau forme specifice de închinare. Noul Testament nu ne oferă un plan detaliat despre guvernarea Bisericii, pentru că Biserica *deja* exista pe când cărtile Noului Testament au fost scrise. Asa cum am arătat mai devreme, epistolele nu au fost concepute ca niste "manuale la purtător".
Din pricina aceasta, dacă dorim să aflăm mai multe despre Biserica primară, ar trebui să căutăm dincolo de paginile Scripturii, la documentele străvechi ale Bisericii post-apostolice. Aceasta nu înseamnă, desigur, că alte documente sunt mai importante – sau la fel de importante – ca Sfintele Scripturi. Importanta lor constă în aceea că ele ne relatează felul în care primii crestini au interpretat Biblia si cum au aplicat aceste interpretări în vietile lor. Un astfel de demers va răspunde multelor întrebări pe care le au Protestantii din ziua de azi despre viata Bisericii.
În capitolul cinci am examinat felul în care descrierea Botezului în *Didahii (Scrierile Părintilor Apostolici)* a pus în lumină pasajele biblice referitoare la practica Botezului. Să observăm acum, într-un mod mai sistematic, câteva aspecte din viata Bisericii primare, în particular cele privitoare la guvernarea Bisericii si la formele închinării.
Pe lângă *Scrierile părintilor apostolici*, alte patru documente din primele două secole ne ajută să întelegem cum era organizată Biserica primară si care era modul Ei de închinare: *I Clement*, *Epistolele* Sf. Ignatiu din Antiohia, *Apologiile* Sf. Iustin Filosoful si *Împotriva ereziilor* de Sf. Irineu din Lyon. Cu sigurantă, există multe alte documente din secolul al doilea, însă acestea contin cele mai exacte informatii despre viata Bisericii.
I Clement este o epistolă trimisă de Biserica din Roma Bisericii din Corint, în jurul anului 95-96. Desi epistola nu mentionează numele Sf. Clement, traditia străveche i-o

atribuie acestuia în unanimitate. Exegetii de azi nu contestã, de regulã, paternitatea acestei epistole. Sf. Irineu din Lyon, care scrie la jumãtatea secolului al doilea, ne spune cã Clement era al treilea episcop al Romei si cã i-a cunoscut personal pe Sfintii Petru si Pavel. El era de asemenea în legãturã cu Clement, cel mentionat în Filipeni 4:3. Astfel, aceastã epistolã face legãtura între perioada apostolicã si cea post-apostolicã.[1]

În jurul anului 107, Sf. Ignatiu, episcop de Antiochia, a fost trimis sub arest la Roma pentru a fi executat. Acolo a scris epistole adresate câtorva Biserici. Dintre ele, sapte sunt foarte lungi si ne oferã informatii despre viata Bisericii de la începutul secolului al doilea.[2]

Apologiile Sf. Iustin Filosoful sunt unice prin aceea cã ele nu se adreseazã crestinilor, ci împãratului pãgân. Datând de la mijlocul secolului al II-lea, valoarea lor constã în faptul cã Iustin descrie împãratului viata Bisericii pentru a spulbera diferitele mituri care circulau în lumea romanã. *I Clement* si *Epistolele* lui Ignatiu sunt asemãnãtoare epistolelor din Noul Testament, ele fiind epistole ocazionale. Iustin însã, descrie în amãnuntime lucruri de care aceste epistole amintesc doar în treacãt.[3]

Am putea spune cã Sf. Irineu este teologul *par excellence* al veacului al doilea. Cartea sa, *Împotriva Ereziilor,* extrem de bogatã în informatii, datează din a doua jumãtate a secolului al II-lea. Desi este cunoscut ca episcop de Lyon în Galicia (Franta), el a fost originar din Asia Micã si l-a cunoscut pe Sf. Policarp din Smirna, care, la rândul lui, a fost unul dintre ucenicii lui Sf. Ioan Apostolul. Prin urmare, Irineu era un nepot spiritual al Apostolilor.[4]

Din aceste documente aflãm cã Biserica primelor douã veacuri avea o structurã ierarhicã bine definitã, formatã în principal din patru ordine clericale: episcop, preoti, diaconi si laici. Biserica se închina potrivit modelului din Vechiul Testament. Mai mult decât atât, guvernarea Bisericii si modul în care se închina îsi aveau rãdãcinile în doctrina Întrupãrii – aceea potrivit cãreia Dumnezeu cu adevãrat S-a fãcut om pentru ca omul sã se poatã împãrtãsi cu adevãrat din viata lui Dumnezeu.

Cel mai important însã rãmâne felul în care toate aceste elemente ale vietii Bisericii s-au întrepãtruns pentru a forma un tot unitar. Asa cum vom vedea în cele ce urmeazã, guvernarea episcopalã este legatã direct de natura Bisericii ca o comunitate euharisticã. În acelasi timp, Euharistia (Împãrtãsania) este forma supremã de manifestare a crezului

Bisericii potrivit cãruia viata Ei nu este altceva decât viatã în Hristos: *Cel ce mãnâncã trupul Meu si bea sângele Meu rãmâne întru Mine si Eu întru el* (Ioan 6:56).

Episcopi si preoti

În Noul Testament, termenii de episcopi si preoti sunt folositi alternativ.[5] Aceasta reiese din urmãtorul pasaj din Tit:

> *Pentru aceasta te-am lãsat în Creta, ca sã îndreptezi cele ce mai lipsesc si sã asezi preoti prin cetãti, precum ti-am rânduit: De este cineva fãrã prihanã, bãrbat al unei femei, având fii credinciosi, nu sub învinuire de desfrânare sau neascultãtori. Cãci se cuvine ca episcopul sã fie fãrã prihanã, ca un iconom al lui Dumnezeu, neîngâmfat, nu grabnic la mânie, nu dat la bãuturã, pasnic, nepoftitor de câstig urât* (Tit 1:5-7).

Putem cita multe pasaje asemãnãtoare din literatura Bisericii primare în care acesti termeni sunt folositi alternativ:

Apostolii nostri au stiut prin Domnul nostru Iisus Hristos ca va fi o bãtãlie pentru titlul de episcop. De aceea, întelegând bine aceasta, au numit pe cei mai sus pomeniti ca, în caz cã ei vor rãposa, altii sã le continue lucrarea…Cãci mare pãcat am sãvârsi dacã am da la o parte de pe scaunul episcopal pe cei care, cu sfintenie si fãrã de prihanã, au adus darurile. Fericiti preotii care au slujit astfel, cãci si-au primit cuvenita rãsplatã si nimeni nu îi poate înlãtura din locul în care au fost numiti (*I Clement* 44).[6]

Dar când îi provocãm pe ei [pe Gnostici] chemând acea traditie mostenitã de la Apostoli si pãstratã în biserici prin succesiune preoteascã, ei se opun traditiei arãtându-se mai întelepti nu numai ca preotii, ci si ca Apostolii si pretinzând cã au aflat adevãrul nepângãrit…Biserica pãstreazã aceastã traditie de la Apostoli si a propovãduit aceastã credintã tuturor oamenilor, ajungând acum pânã la noi prin succesiunea episcopilor (*Împotriva ereziilor* III2:2; III:3:2).

Existã însã un scriitor din secolul întâi care nu a folosit alternativ termenii de episcop si preot: Sf. Ignatiu din Antiohia. În *Epistolele* sale, Sf. Ignatiu aratã cã într-

o Biericã localã existã un episcop, un consiliu de preoti si diaconii:

> Cu totii urmati-l pe episcop întocmai cum L-a urmat Iisus Hristos pe Tatãl, iar pe preoti, ca pe Apostoli; pe diaconi respectati-i ca pe porunca lui Dumnezeu (*Smirneni* 8).

Exegetii Protestanti afirmã de comun acord cã Sf. Ignatiu concepea ierarhia Bisericii într-un fel special, chiar revolutionar, pentru Biserica primarã. Nu este deci de mirare cã autenticitatea *Epistolelor* sale a fost vehement contestatã de multi Protestanti, pe motivul *a priori* invocat de ei potrivit cãruia forma episcopalã de conducere a Bisericii era imposibilã în prima decadã a veacului al doilea.[7] În ziua de azi exegetii nu se mai îndoiesc de autenticitatea celor sapte *Epistole* din curenta editie.

Nu se poate nega faptul cã felul precis în care Sf. Ignatiu a definit notiunile de episcop si preot este, într-adevãr, iesit din comun pentru aceea perioadã a istoriei Bisericii. De asemenea, este mai presus de orice îndoialã faptul cã el pune un accent mult mai mare pe rolul episcopului în comparatie cu alti autori la care ne referim. Cu toate acestea, structura Bisericii asa cum o descrie Ignatiu nu era proprie numai Antiohiei. Dimpotrivã, examinarea altor documente pe care le-am luat în considerare va demonstra cã o întelegere similarã a ierarhiei Bisericii se întâlnea si în alte pãrti.[8]

Desi Sf. Clement foloseste alternativ termenii de episcop si preot, existã destule mãrturii care ne lasã sã credem cã avea în minte aceeasi structurã bisericeascã ca si Sf. Ignatiu. Aceastã epistolã a fost prilejuitã de o neîntelegere din cadrul Bisericii din Corint. Mai precis, a fost vorba de o revoltã împotriva preotilor de acolo. Arãtând cã cei din Corint trebuie sã se supunã conducãtorilor ce fuseserã numiti, Sf. Clement vorbeste despre adevãrata rânduialã în termenii bisericesti ai slujitorului altarului Vechiului Testament:

> Asadar, pentru cã acestea ne sunt cunoscute si am pãtruns în adâncurile dumnezeiestii cunostinte, se cuvine sã facem în rânduialã pe toate câte a poruncit Stãpânul; sã le facem la vremile rânduite. A poruncit ca darurile de jertfã si liturghiile sã nu se sãvârseascã la întâmplare si fãrã rânduialã, ci la anumite timpuri si ceasuri. El a rânduit, cu vointa Lui cea preaînaltã, unde si prin cine vrea sã se sãvârseascã acestea, pentru ca, fiind sãvârsite toate cu

> cuviosie si cu încuviintarea Lui, sã fie bine primite de vointa Sa. Asadar, cei ce aduc la vremile rânduite darurile lor de jertfã sunt bine primiti si fericiti; cã nu pãcãtuiesc cei ce urmeazã poruncile Stãpânului. Arhiereului îi sunt date slujiri proprii, preotilor li s-a rânduit loc propriu, levitilor le sunt puse diaconii proprii, iar laicului îi sunt date porunci pentru laici. (40)

Aici Sf. Clement descrie buna rânduialã a Bisericii, folosindu-se de modelul Vechiului Testament. Arhiereul îl închipuie pe episcop.[9] Preotii îi închipuie pe prezbiteri (vârstnici), iar levitii pe diaconi. Sã observãm cã Sf. Clement aminteste în mod special de rolul laicilor.

Sã mai observãm cã Sf. Clement întrebuinteazã un limbaj de cult prin excelentã. Aceasta pentru cã structura Bisericii este prezentatã în cadrul lui Israel ca o comunitate *drept-mãritoare*. Altfel spus, structura Bisericii este direct legatã de felul în care Ea I se închinã lui Dumnezeu. Vom reveni în cele ce urmeazã la acest aspect atât de important.

În cartea sa, *Împotriva ereziilor*, Sf. Irineu foloseste succesiunea episcopilor din diferite Biserici locale ca argument împotriva pretentiilor Gnosticilor de a mosteni în chip tainic cunoasterea de la Apostoli. Asa cum am vãzut în cele de mai sus, Sf. Irineu vorbeste atât de succesiunea preotilor, cât si a episcopilor. Cu toate acestea, când ajunge sã enumere episcopii unei anumite Biserici – el foloseste Roma ca exemplu – oferã o singurã linie de succesiune. Cu alte cuvinte, el prezintã felul în care episcopii s-au succedat unul dupã altul. Nu avem nici o indicatie în ceea ce priveste succesiunile multiple. Într-adevãr, Irineu îl considerã pe Sf. Clement ca autor al Epistolei trimise de Biserica din Roma Bisericii din Corint.

> Binecuvântatii Apostoli, întemeind si zidind Biserica au încredintat atunci lui Linus scaunul episcopal. Despre acest Linus Pavel pomeneste în *Epistola cãtre Timotei*. Lui i-a urmat Anacletus, iar dupã acesta lui Clement i-a fost încredintat episcopatul. Despre acest om, care i-a vãzut pe binecuvântatii Apostoli si a vorbit cu ei, s-ar putea spune cã are propovãduirea Apostolilor încã proaspãtã [în urechi], iar traditiile lor înaintea ochilor. El însã nu a fost singur, cãci erau multii altii care primiserã învãtãturi de la Apostoli. Pe vremea acestui Clement, atunci când fratii din Corint au fost cuprinsi de nu putinã dezbinare, Biserica din Roma a trimis o epistolã autoritarã corintenilor…Acestui Clement i-a urmat Evaristus. Alexandru i-a urmat lui

> Evaristus, apoi, în a sasea generatie de la Apostoli, a urmat Sixtus. Dupã el, Telefor, care a fost martirizat, apoi Hyginus, apoi Pius, iar dupã el Anicet. Sotor i-a urmat lui Anicet, iar acum episcop este Eleuterie, a douãsprezecea generatie de la Apostoli. În aceastã ordine si prin aceastã succesiune traditia ecleziasticã mostenitã de la Apostoli si propovãduirea adevãrului au ajuns pânã la noi. Aceasta este dovada cea mai grãitoare cã existã o singurã credintã adevãratã, pãstratã de Bisericã din vremea Apostolilor si pânã acum, si transmisã în adevãr (III.3.3).

Din cele de mai sus reiese limpede cã, dacã terminologia referitoare la functia episcopalã si preoteascã a rãmas oarecum flexibilã în primele douã secole, functiile respective nu. Sfintii Clement si Irineu, ca si Sf. Ignatiu stiu numai de un episcop într-o bisericã la un moment dat.

Cheia de întelegere a acestor lucruri ne-o oferã Sf. Iustin Filosoful în a sa *Prima Apologie*. Descriind împãratului praznicul euharistic, el scrie:

> Si în ziua numitã Ziua Soarelui se adunã toti cei care trãiesc în orase sau la tarã; scrierile Apostolilor sau ale profetiilor sunt citite în mãsura în care permite timpul. Când cititorul a terminat de citit, cel care prezideazã adunarea tine un discurs, mustrându-ne si îndemnându-ne sã urmãm aceste strãlucite exemple. Dupã aceea ne ridicãm cu totii în picioare si ne rugãm; apoi, asa cum am spus mai înainte, la sfârsitul rugãciunii noastre se aduc pâine, vin si apã; cel ce prezideazã aduce rugãciuni de multumire [euharistii] cu toatã autoritatea sa, iar oamenii încuviintează cu *Amin.*

Sã observãm cã el îl descrie pe conducãtorul slujbei Bisericii ca prezident.[10] Aceasta prezintã o importantã capitalã. De bunã seamã cã o adunare poate avea un singur prezident. Indiferent câti preoti ar mai fi prezenti, doar unul putea prezida.[11]

Sã mai observãm cã acest pasaj se ocupã în special de prãznuirea Euharistiei (Împãrtãsaniei). Sã ne amintim cã Sf. Clement a tratat subiectul guvernãrii bisericesti în cadrul slujbei de închinare a Bisericii. Biserica este, înainte de toate, o comunitate drept-mãritoare, adunatã în jurul Mesei Domnului Ei. Astfel, tocmai natura euharisticã a Bisericii îi defineste structura ierarhicã. Iatã ce scrie John Meyendorff:

Abia în si prin praznicul euharistic Biserica avea sã fie ea însãsi: Biserica lui Dumnezeu (ἔκκλήσια θεου), si deci în cadrul adunãrii euharistice, adunate în fiecare sãptãmânã de Ziua Domnului, avea sã se formeze structura internã a Bisericii. Într-adevãr, dacã Euharistia (Împãrtãsania) a fost o reconstituire a Cinei Celei de Tainã, cineva trebuia sã stea în locul Domnului si sã pronunte cuvintele pe care El le-a poruncit discipolilor Sãi sã le spunã. Pe de altã parte, Euharistia semnifica de asemenea participarea la praznicul mesianic Împãrãtiei ce va sã vinã, asa cum a fost el întrevãzut de autorul Apocalipsei: “un tron era în cer si pe tron sedea Cineva…Si douãzeci si patru de scaune înconjurau tronul si pe scaune douãzeci si patru de bãtrâni [*presbiteroi*]…” (4:2-4).

Sf. Ignatiu vorbeste de asemenea de locul pe care-l ocupã episcopul în ceea ce priveste Euharistia:

Cãutati, dar, sã participati la o singurã euharistie; cã unul este trupul Domnului nostru Iisus Hristos si unul este potirul spre unirea cu sângele Lui; unul este jertfelnicul, dupã cum unul este episcopul împreunã cu preotii si diaconii, cei împreunã cu mine robi; pentru ca ceea ce faceti, s-o faceti dupã Dumnezeu. (*Filadelfieni* 4)

Nimeni sã nu facã fãrã episcop ceva din cele ce apartin Bisericii. Acea Euharistie (Împãrtãsanie) sã fie socotitã bunã, care este fãcutã de episcop sau de cel cãruia episcopul i-a îngãduit. Unde se vede episcopul acolo sã fie si multimea credinciosilor, dupã cum unde este Iisus Hristos, acolo este si Biserica universalã (*Smirneni* 8).[13]

Din scrierile Pãrintilor Bisericii primare precum cele ale Sf. Clement, Sf. Ignatiu, Sf. Iustin si Sf. Irineu reiese clar cã structura ierarhicã a Bisericii primare era determinatã nemijlocit de natura Ei de comunitate euharisticã. Biserica este Ea Însãsi abia atunci când se adunã în jurul Mesei Domnului Ei. Aici, în aceste acte liturgice care vorbesc de la sine, se deosebesc diferitele lucrãri ale Bisericii.

Noul Israel

Crestinismul nu s-a nãscut din nimic. Iisus Hristos nu a întemeiat o nouã religie. Primii crestini erau evrei si încã de la început vedeau în Biericã pe Noul Israel. Fãrã îndoialã,

iudaismul este o religie liturgicã. Majoritatea Protestantilor însã nu izbutesc sã uneascã liturgic Vechiul si Noul Israel.

În cadrul Noului Testament se poate observa fãrã urmã de tãgadã cã Apostolii au continuat sã pãstreze practicile liturgice iudaice.[14] Asa cum am vãzut, si literatura pe care am citat-o, ai cãrei autori neiudaici au scris-o cu mult dupã ce crestinii au fost izgoniti din sinagogã, stã mãrturie pentru faptul cã modul crestin de închinare se baza pe modele iudaice.

În primul secol evreii se rugau la anumite ore ale zilei si posteau lunea si joia. În *Didahii (Faptele sfintilor apostolic)* crestinii sunt îndemnati sã postească si sã se roage, însã într-un fel diferit de cel al evreilor:

> Posturile voastre sã nu fie ca cele ale fãtarnicilor,[15] cã ei postesc lunea si joia; voi, însã sã postiti miercurea si vinerea.[16] Nu vã rugati ca fariseii, ci cum a poruncit Domnul în Evanghelia Sa! Asa sã vã rugati: “Tatãl nostru…”. De trei ori pe zi sã vã rugati asa. (8)

Ce se cuvine observat în legãturã cu acest pasaj este cã, desi primii crestini erau dornici sã se deosebească de evrei, ei îsi rânduiau viata si forma de închinare potrivit practicilor liturgice evreiesti. În ceea ce priveste Euharistia (Împãrtãsania) aflãm:

> Când vã adunati în Duminica Domnului, frângeti pâine si multumiti, dupã ce mai întâi v-ati mãrturisit pãcatele voastre, ca jertfa voastrã sã fie curatã. Tot cel care e certat cu tovarãsul sãu sã nu vinã împreunã cu voi pânã nu se împacã, pentru ca sã nu se pângãreascã jertfa voastrã. Cã aceasta este ceea ce s-a zis de Domnul: *În orice loc si timp sã-Mi aduceti jertfã curatã; cã împãrat mare sunt, zice Domnul, si numele Meu este minunat între neamuri* (14).[17]

Sã observãm cã Euharistia (Împãrtãsania) este consideratã o “jertfã”. Acesti crestini neiudaici întelegeau închinarea pe care o practicau ca pe o îndeplinire nemijlocitã a profetiei Vechiului Testament. Interpretarea lor este confirmatã de faptul cã, potrivit Legii lui Moise, jertfele trebuiau aduse numai în cortul de rugãciune sau în templul din Ierusalim, si doar de cãtre preotia lui Aaron. Numai în Biserica crestinã – Noul Israel – este posibil sã se aducã jertfã curatã *în orice loc.*

Sf. Clement vorbeste de asemenea despre modul crestin de închinare în termenii

prototipului sãu din Vechiul Testament. Îi avertizează pe corinteni cã nu trebuie sã se revolte împotriva conducãtorilor alesi, cãci numai cei alesi de Dumnezeu pot aduce jertfa la altar. Existã o singurã Bisericã si o singurã jertfã:

> Nu se aduc, fratilor, pretutindeni jertfe continui sau jertfe de rugãciune sau jertfe pentru pãcat sau jertfe pentru greseli, ci numai în Ierusalim; iar acolo nu se aduc jertfele în orice loc, ci înaintea templului, la jertfelnic, dupã ce darul de jertfã a fost cercetat mai întâi de arhiereu si de slujitorii amintiti mai sus.[18] Cei care fac ceva împotriva vointei lui Dumnezeu au ca pedeapsã moartea.[19] Vedeti, fratilor, cu cât am fost învredniciti de mai multã cunostintã, cu atât mai mult suntem supusi unei mai mari primejdii (41).

Trebuie precizat aici cã acesti crestini nu practicau ritualuri iudaice. Într-adevãr, Sf. Ignatiu merge pânã într-acolo încât afirmã cã “este absurd sã vorbesti despre Iisus Hristos dar sã practici iudaismul” (*Magnezieni 10:3)*. Ei practicau modul crestin de închinare, însã închinarea lor se baza pe modele iudaice.[20] Sf. Irineu din Lyon aratã aceasta cât se poate de clar. Tot el interpretează Maleahi 1:10-11 ca pe o profetie a modului crestin de închinare:

> Si El si-a sfãtuit discipolii sã aducã lui Dumnezeu pârga fãpturilor Sale. Nu pentru cã Dumnezeu ar avea nevoie de aceste daruri, ci pentru ca ei sã nu fie fãrã roadã si fãrã recunostintã. Aceasta a fãcut atunci când a luat pâinea, un produs natural, si a dat multumire zicând: *Acesta este Trupul Meu*. Tot astfel si potriul cu vin, apartinând aceleiasi naturi din care cu totii facem parte, El l-a numit Sângele Sãu, jertfa Legii Celei Noi. Acestã jertfã este primitã de Bisericã de la Apostoli si o oferã în toatã lumea lui Dumnezeu, care ne hrãneste cu pârga darurilor Sale în Noul Testament. În legãturã cu aceasta Maleahi a proorocit astfel: *Nu-Mi sunt plãcute nicidecum prinoasele aduse de mâinile voastre…în orice parte se aduc jertfe de tãmâie pentru numele Meu si prinoase curate, cãci mare este numele Meu între neamuri…*Prin aceasta el aratã cã cei dintâi vor înceta sã aducã jertfe lui Dumnezeu, însã în orice loc se vor aduce jertfe de tãmâie si prinoase curate, în timp ce numele Sãu este *slãvit între neamuri* (IV:17:4).

Referindu-se îndeosebi la diferenta dintre slujirea crestinã si cea iudaicã, Sf. Irineu afirmã:

> Se aduc ofrande peste tot, se aduc jertfe între cei alesi si jertfe în Bisericã. S-a schimbat numai felul jertfei, cãci acum jertfa este adusã nu de slujitori, ci de fii. Existã un singur Domn, dar într-un fel este ofranda servilã si în altul ofranda adusã de fii, astfel ca prin însãsi felul ofrandei se primeste un anumit fel de libertate (IV:18:2).

Cândva un profesor de-al meu de Noul Testament de la colegiu ne-a prezentat rânduiala slujbei dintr-o sinagogã iudaicã din primul secol. Dupã aceea a comparat slujba de la sinagogã cu o slujba obisnuitã Baptistã. Am fost cu totii impresionati sã aflãm cã practicile *noastre* de închinare îsi aveau rãdãcinile în modul iudaic de închinare.

Mai important decât ceea ce am învãtat în clasã în acea zi a fost faptul cã de fapt *nu* învãtasem. Profesorul nostru a omis sã ne spunã cã acest model de bazã este acela al *liturghiei Cuvântului*, întâlnitã în majoritatea traditiilor crestine. În *Apologia* sa, Sf. Iustin descrie slujba de Duminicã din secolul al II-lea ca având douã pãrti de bazã. În prima parte se citeste din Scripturi, pentru ca apoi acele lecturi sã se explice în predicã, iar în partea a doua se aduce Euharistia (Împãrtãsania).

Liturghia Cuvântului, fãrã sã se deosebeascã de o slujbã Baptistã tipicã, este într-adevãr bazatã pe slujbele din sinagogã. Totusi, slujba de Duminicã din vremea Sf. Iustin – si pânã astãzi în Biserica Ortodoxã – nu se sfârseau cu liturghia Cuvântului. Sã nu uitãm cã, stricto sensu, *închinarea* lui Israel nu avea loc în sinagogi. Sinagoga a apãrut dupã perioada exilului în Babilon. Nu se pomeneste nimic despre sinagogã în Legea lui Moise.[21] Într-adevãr, asa cum am vãzut în cele de mai sus, singurul loc unde Israel putea aduce jertfã era în templul din Ierusalim.

Documentele la care ne referim stau mãrturie pentru faptul cã primii crestini si-au conceput închinarea în termeni de jertfã. Ca Evanghelic însã am fost învãtat sã cred cã Jertfa lui Hristos pe cruce face inutilã orice altã jertfã. Si atunci cum împãcãm practica Bisericii primare cu caracterul unic si final al lucrãrii lui Hristos?

Trupul Domnului nostru Iisus Hristos

Când Sf. Ioan Botezãtorul L-a întâlnit pentru prima oarã pe Hristos a exclamat: *Iatã Mielul lui Dumnezeu, Cel ce ridicã pãcatul lumii* (Ioan 1:29). Aceastã temã se regãseste

în Cartea Apocalipsei. Ioan a vãzut un Miel pe tron în timp ce îngerii si vârstnicii cântau: *Vrednic este Mielul cel înjunghiat ca sã ia puterea si bogãtia si întelepciunea si tãria si cinstea si slava si binecuvântarea* (Apocalipsa 5:12).

Sf. Pavel scrie cã: *Pastile nostru Hristos S-a jertfit pentru noi* (1 Corinteni 5:7). În Evrei putem citi:

> *Si orice preot stã si slujeste în fiecare zi si aceleasi jertfe aduce de mai multe ori, ca unele care niciodatã nu pot sã înlãture pãcatele. Acesta dimpotrivã, aducând o singurã jertfã pentru pãcate, a sezut în vecii vecilor, de-a dreapta lui Dumnezeu, si asteaptã pânã ce vrãjmasii Lui vor fi pusi asternut picioarelor Lui* (10:11-13).

Iisus Hristos este Mielul nostru de Paste, care S-a jertfit pentru mântuirea lumii.[22] Mai mult decât atât, sacrificiul Lui este desãvârsit si nu poate fi repetat. De aceea Rãstignirea lui Hristos este, fãrã îndoialã, piscul istoriei omenesti.

Existã tendinta, în Protestantism, de a *limita* Rãstignirea lui Hristos la un moment din istorie. Faptul cã Jertfa lui Hristos nu poate fi repetatã înseamnã cã ea nu poate fi rememoratã decât ca un eveniment trecut. De aceea Cina Domnului este un “memorial” – un act de aducere aminte.[23]

Exact asa *nu* s-au întâmplat lucrurile în Biserica primarã. Pentru început, sã remarcãm cã, în greacã, termenul folosit pentru aducere-aminte - *Aceasta sã faceti spre pomenirea Mea* (1 Corinteni 11:24) – are o conotatie activã[24] si presupune mai mult decât un act psihologic de aducere-aminte, semnificând reprezentarea evenimentului rememorat:

> Când Biserica devine Templul lui Dumnezeu iar membrii ei pietre vii si preotie sfântã, atunci Împãrtãsania devine si ea o jertfã sfântã – jertfã în sensul în care aceasta presupune a fi pãrtas jertfei lui Hristos, asa cum aflãm si din cuvintele “Aceasta sã faceti spre pomenirea Mea”, desi cuvântul “pomenirea” nu reflectã întru totul spiritul ideii. “Pomenire” trimite cu gândul la o amintire mentalã a ceea ce este absent, dar din perspectivã biblicã cuvântul înseamnã mai degrabã re-amintire, reconstituire a ceea ce este trecut din nou în prezent, astfel ca sã devinã operativ prin efectele sale aici si acum. Jertfa euharisticã din Bisericã este deci una si aceeasi cu jertfa lui Hristos nu în sensul cã jertfa Lui este repetatã, ci în acela cã jertfa

euharisticã înseamnã re-amintirea sau re-prezentarea prinosului Sãu desãvârsit astfel cã jertfa este prezentã si operativã prin efectele sale.[25]

Astfel, Împãrtãsania este o participare activã, aici si acum, la Jertfa unicã si nerepetabilã oferitã de Hristos pe Golgota. Nu este numai un act de aducere-aminte, ci si un act de realã comuniune cu Hristos:

> *Paharul binecuvântãrii, pe care-l binecuvântãm, nu este, oare, împãrtãsirea cu sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este, oare, împãrtãsirea cu trupul lui Hristos? Cã o pâine, un trup suntem cei multi; cãci toti ne împãrtãsim dintr-o pâine* (1Corinteni 10:16-17).

În *Epistolele* sale, Sf. Ignatiu enumerã cu durere pretentiile Dochetistilor care sustineau cã Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat în aparentã, nu în realitate. Acestia, considerându-se mai spirituali decât restul Bisericii, nu participau la închinarea Ei. Este interesant de amintit motivul pentru care nu participau la Împãrtãsanie:

> De Euharistie si de rugãciune se depãrteazã, pentru a nu mãrturisi cã Euharistia este trupul Mântuitorului nostru Iisus Hristos, trupul care a pãtimit pentru pãcatele noastre si pe care Tatãl, cu bunãtatea Sa, l-a înviat (*Smirneni* 7).

În Biserica primarã, *singurii* care tãgãduiau cã Împãrtãsania este adevãratul Trup si Sânge al lui Hristos erau cei care tãgãduiau si Întruparea Cuvântului. Astfel cã, din perspectiva Pãrintilor Bisericii primare, existã o legãturã strânsã si nemijlocitã între doctrina Întrupãrii si Prezenta Realã a lui Hristos în Împãrtãsanie. A o nega pe una echivaleazã cu a o nega pe cealaltã.

Scriind împãratului Romei, Sf. Iustin marcheazã explicit legãtura dintre Împãrtãsanie si Întrupare. Asa cum Cuvântul lui Dumnezeu S-a fãcut om prin Întrupare, tot astfel în Împãrtãsanie pâinea si vinul se prefac în Trupul si Sângele lui Hristos:

> Iar aceastã mâncare este numitã de cãtre noi Euharistie (Împãrtãsanie), la care nu pot participa decât cei care cred cã lucrurile pe care le propovãduim sunt adevãrate si care au fost curãtiti prin baia cea pentru iertare de pãcate si pentru renastere[26] si care trãiesc dupã porunca lui Hristos. Cãci nu ca pe o pâine si o bãuturã oarecare primim noi acestea, ci asa cum Iisus Hristos Mântuitorul nostru, întrupându-Se din Cuvântul lui Dumnezeu si primind trup si sânge pentru mântuirea noastrã, tot astfel am fost învãtati cã

> mâncarea pentru care s-a adus multumire prin rugãciunea Cuvântului Sãu si cu care trupul si sângele nostru sunt hrãnite este Trupul si Sângele Acelui Iisus care S-a întrupat (66).

Sf. Irineu este si mai specific în ceea ce priveste relatia dintre Împãrtãsanie si Întrupare. Cartea sa, *Împotriva ereziilor*, are ca tintã principalã Gnosticismul. Printre alte lucruri, Gnosticii învãtau cã Dumnezeul Vechiului Testament si Dumnezeul lui Hristos erau doi Dumnezei diferiti. Mai mult chiar, ei repudiau creatia, afirmând cã materia nu poate fi un vehicol adevãrat pentru spirit. Irineu afirmã deci atât bunãtatea inerentã a creatiei lui Dumnezeu, cât si realitatea Încarnãrii:

> Noi suntem mãdularele Sale si suntem hrãniti din creatia Sa, El Însusi dãruindu-ne-o, *El face sã rãsarã soarele si trimite ploaie* (Matei 5:45). Astfel, bãutura, care este parte din creatia Sa, El a numit-o Sângele Sãu, hrãnindu-ne pe noi, iar pâinea, care tot creatia Sa este, El a numit-o Trupul Sãu; hrãnindu-ne prin aceasta trupurile. Ori de câte ori paharul si pâinea pregãtitã de om primesc Cuvântul lui Dumnezeu, Împãrtãsania devine Trupul lui Hristos si prin aceste elemente trupurile noastre primesc hranã si îngrijire. Atunci cum pot ei sã spunã cã trupul nu poate primi darul lui Dumnezeu, care este viata vesnicã, vãzând cã trupul este hrãnit cu Trupul si Sângele Domnului, ca mãdular al Sãu (V:2:3)?

Am vãzut cum, încã din secolul al II-lea, Dochetistii au refuzat sã participe la Împãrtãsanie pentru cã nu credeau cã este Trupul si Sângele lui Hristos. Chiar dacã erau eretici, erau cel putin consecventi. Potrivit celor scrise de Irineu, Gnosticii nu au fost consecventi. Ei considerau creatia ca fiind rea, tãgãduiau cã Hristos a suferit si a murit în realitate, dar cu toate acestea continuau sã participe la închinarea Bisericii. Irineu a observat neîntârziat discrepanta dintre teologia si practica lor:

> Si încã, cum pot sã spunã cã trupul putrezeste si nu are viatã, vãzând cã el este hrãnit de Trupul si Sângele Domnului? Ei trebuie sau sã-si schimbe pãrerea sau sã înceteze sã aducã jertfele de care vorbesc. Pãrerea noastrã însã e de partea Împãrtãsaniei, iar Împãrtãsania ne îndreptãteste pãrerea. Noi Îi jertfim ceea ce este al Lui, pe bunã dreptate numind comuniunea si unitatea trupului si a duhului. Cãci precum pâinea, care vine din pãmânt, primeste invocarea lui Dumnezeu, si astfel numai este o pâine oarecare, ci

> Euharistie (Împãrtãsanie), are douã pãrti: pãmânteascã si cereascã, tot asa trupurile noastre, dupã Împãrtãsanie, nu mai sunt pieritoare, ci nãdãjduiesc la vesnica înviere (IV:18:25).

Douã aspecte din acest pasaj sunt de o importantã crucialã pentru studiul nostru. Mai întâi, Sf. Irineu afirmã "Pãrerea noastrã însã e de partea Împãrtãsaniei, iar Împãrtãsania ne îndreptãteste pãrerea." Cu alte cuvinte, teologia sa este pe potriva închinãrii si vietii Bisericii, iar închinarea si viata Bisericii îndreptãtesc adevãrul teologiei Sale.[27]
Acesta este un alt exemplu pentru felul în care Pãrintii Bisericii primare se raportau la viata Bisericii – traditia – atunci când era nevoie sã aplaneze disputele teologice. Tot în *Împotriva ereziilor* Irineu vorbeste despre legãtura dintre Scripturã si traditie. El spune cã Gnosticii, atunci când sunt dezmintiti de Scripturi, pretind cã ele gresesc, apelând la propria lor traditie care, spun ei, le-a fost transmisã în secret (III:2:1).
Acestei traditii secrete Sf. Irineu îi opune traditia transmisã de Apostoli si pãstratã public de cãtre episcopi în Bisericã.[28] Pentru Irineu Succesiunea Apostolicã nu este doar un mijloc de a asigura un guvern bisericesc valid, ea este de asemenea o garantie publicã a autenticitãtii învãtãturii Bisericii:

> Stã deci în putinta tuturor, din fiecare Bisericã, a tuturor celor care doresc sã vadã adevãrul, sã contemple traditia Apostolilor rãspânditã în toatã lumea. Iar noi suntem în mãsurã sã-i cunoastem pe cei care au fost numiti episcopi ai Bisericilor chiar de cãtre Apostoli si de asemenea pe succesorii lor de-a lungul veacurilor care nici nu au propovãduit, nici nu au cunoscut nimic din cele îndrugate de acesti eretici. Cãci dacã Apostolii ar fi cunoscut mistere ascunse pe care obisnuiau sã le împãrtãseascã în secret celor "perfecti", ei le-ar fi transmis mai cu seamã celor cãrora le-au încredintat soarta Bisericii (III:3:1).

Este, fãrã îndoialã, greu pentru Evanghelici sã înteleagã de ce Pãrintii Bisericii primare puneau un accent atât de mare pe traditie, în special în ceea ce priveste închinarea. Suntem obisnuiti sã credem cã facem cutare lucru pentru cã credem cutare lucru. De aceea poate pãrea oarecum bizar sã auzim pe cineva afirmând exact opusul: credem cutare lucru pentru cã facem cutare lucru. Tocmai aceasta este afirmat de cãtre Sf. Irineu.
Am ajuns astfel la al doilea aspect notabil din argumentul Sf. Irineu: "…tot asa trupurile

noastre, dupã Împãrtãsanie, nu mai sunt pieritoare, ci nãdãjduiesc la vesnica înviere”. Pentru Irineu, ca si pentru ceilalti Pãrinti din secolul al II-lea, ca si pentru crestinii Ortodocsi de azi, Împãrtãsania este o Comuniune realã cu Hristos. Este participarea noastrã la umanitatea Lui divinã.

Sf. Irineu poate sã interpreteze Scripturile potrivit felului în care se închinã în secolul al II-lea pentru cã ceea ce este descris în Biblie este nemijlocit trãit în viata Bisericii. Biserica îl mãrturiseste pe Hristos; Biserica este viatã *în* Hristos.

Sf. Ignatiu scrie Bisericii din Filadefia:

> Pentru cã am auzit pe unii spunând: “Dacã nu-L gãsesc pe Hristos în arhive, nu cred în Evanghelie”. Când le-am spus cã este scris, mi-au rãspuns: “Dar tocmai asta te întreb!” Pentru mine, însã, arhivele sunt Iisus Hristos, arhive sfinte, crucea Lui, moartea, învierea Lui si credinta datã prin El (*Filadelfieni* 8).

Sfintii Ignatiu si Irineu au înteles cã este inutil sã polemizezi despre interpretarea Scripturii. Ei pot interpreta Scripturile corect nu pentru cã ar fi mai destepti, ci pentru cã în Bisericã ei au adevãrata comuniune cu Hristos. Biserica nu este o adunare de indivizi care au aceleasi credinte despre Dumnezeu, Ea este Trupul mistic al lui Hristos, prezenta Sa continuã în lume.[29]

---

[1] Pentru o introducere generalã si bibliografie, vezi Quasten, pp. 42-53. Traduceri pot fi gãsite în colectiile *Apostolic Fathers / Pãrintii Apostolici.* Cf. Cap.5, n55 si mai sus. Existã si o traducere de J.A. Kleist, *The Epistles of Clement of Rome and Ignatius of Antioch, Ancient Christian Writers / Epistolele lui Clement Romanul si Ignatiu din Antiohia, Scrieri crestine strãvechi,* vol. 1 (NY: Newman Press, 1946). Autenticitatea epistolei *II Clement* – o predicã timpurie – a fost pusã la îndoialã.

2 cf. Quasten, pp. 63-76. Pentru traduceri vezi Cap. 5, n55, si Cap. 9, n1.

3 Cf. Quasten, pp. 196-221. Existã o traducere în volumul 1 din Pãrintii ante-niceeni, pp. 159-193, iar fragmente pot fi gasite în cartea lui Bettenson, *The Early Christian Fathers / Pãrintii crestini strãvechi*, pp. 58-64.

4 Pentru o familiarizare cu contextul social-istoric si pentru bibliografie vezi Quasten, pp. 287-313. Textul complet din *Împotriva ereziilor* nu s-a mai pãstrat. În Pãrintii ante-niceeni se gãseste o traducere, la pp. 315-578. Pentru diverse fragmente de text vezi Bettenson, pp. 65-102.

5 Majoritatea traducerilor englezesti traduc prezbiter (πρεσβύτερος) ca *elder (vârstnic)*. Editiile KJV (King James Version) si RSV (Revised Standard Version) traduc, în general, bishop (ἐπίσκοπος) ca *episcop*. Totusi, editia NIV (New International Version) îl traduce exclusiv ca *overseer (priveghetor)* pentru a evita astfel un cuvânt controversat în rândul Evanghelicilor. Pentru mai multe informatii în legãturã cu sensul în

care a fost folosit termenul de episcop în Noul Testament (dintr-o perspectivã Protestantã însã), vezi articolul lui Hermann Beyer despre ἐπίσκοπος în cartea lui Gerhard Kittel, *The Theological Dictionary of the New Testament (TDNT) / Dictionarul teologic al Noului Testament (DTNT)*, vol. II, trad. de Geoffrey W. Bromily (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), în special pp. 615 si urm.

6 Pentru Sf. Clement, scaunul episcopal este mostenit de la Apostoli. În altã parte el scrie “Apostolii au primit pentru noi Evanghelia de la Domnul Iisus Hristos: Iisus Hristosul a fost trimis de Dumnezeu. Asadar, Hristos este de la Dumnezeu, iar Apostolii de la Hristos. Şi într-un caz si în celãlalt, procesul a fost rânduit si initiat din vointa lui Dumnezeu…Ei predicau la sate si orase, aflându-si roada meritatã dupã ce fuseserã încercati de cãtre Duh, fiind numiti episcopi si diaconi ai celor care aveau sã creadã” (42). Astfel, conceptul de ‘succesiune apostolicã’ datează din secolul întâi.

7 Pentru o prezentare detaliatã a istoriei interpretãrii *Epistolelor* lui Ignatiu vezi cartea lui Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament 1861-1961* / *Interpretarea Noului Testament 1861-1961* (Oxford: Oxford University Press, 1966), pp. 41 si urm.

8 Cu o singurã exceptie: *Didahiile / Scrierile sfintilor apostoli*, care oferã foarte putine informatii despre ierarhia Bisericii. *Didahiile* se referã în special la autoritatea apostolilor si învãtãtorilor cãlãtori si adoptã o atitudine aproape apologeticã fatã de clerul local. Aceasta vine în sprijinul încercãrii de a plasa *Didahiile* în timpul primului veac, probabil în jurul anului 70. Este putin probabil ca un document de secolul al II-lea sã dea atâta importantã învãtãtorilor cãlãtori.

9 Aceastã terminologie se foloseste încã în Biserica Ortodoxã.

10 προεστώς. Un termen asemãnãtor, προϊστάμενοι, este folosit ca sinonim în Noul Testament împreunã cu πρεσβύτερος. Cf. 1Tesalonicieni 5:12.

11 Este posibil desigur ca functia de prezident (de exemplu: episcop) sã nu fi fost îndeplinitã doar de un singur preot, ci de fiecare prin rotatie. Cu toate acestea, nu avem nici cea mai micã dovadã care sã sprijine ideea cã asa a fost guvernatã Biserica primarã. Dimpotrivã, *toate* documentele din acea vreme, de la acela în care Sf. Clement echivalează functia de episcop cu aceea de arhiereu al Vechiului Testament, pânã la lista cu cei care s-au succedat în scaunul episcopal întocmitã de Sf. Irineu, spulberã aceastã ipotezã.

13 Aceasta este prima întrebuintare largã a cuvântului catholic (universal) ca adjectiv pentru Bisericã. Contrar a ceea ce s-ar crede, catolic nu înseamnã în primul rând universal. În sens literal înseamnã *potrivit întregului*. Astfel, a spune cã Biserica este catolicã echivalează cu a afirma cã este întreagã, completã, desãvârsitã.

14 Cf. Faptele Apostolilor 2:42, 20:16.

15 Adicã evreii.

16 Pânã în ziua de azi, Biserica Ortodoxã tine posturile miercurea si vinerea.

17 Citatul este o compilatie din Maleahi 1:11, 14.

18 Pe vremea când s-a scris aceasta (aprox. 96), templul din Ierusalim fusese de mult distrus de cãtre romani. Este limpede asadar cã, desi Sf. Clement vorbeste în termenii cultului Vechiului Testament, el se referã la Biserica crestinã.

19 În Vechiul Testament, Core si pãrtasii sãi s-au apropiat fiecare cu cãdelnita cu tãmâie înaintea Domnului, contrazicând astfel poruncile pe care Dumnezeu i le dãduse lui Moise. Pãmântul s-a desfãcut si si-a deschis gura, înghitindu-i pe unii, în timp ce altii au fost mistuiti de foc de la Domnul. Cf. Numerii 16.

20 A devenit un obicei rãspândit în unele cercuri Evanghelice sã se sãrbãtoreascã Pastele evreiesc, *sederul*. Aceasta ar fi fost un act de apostazie pentru Biserica primarã. Hristos si numai Hristos este Pastele.

[21] Scopul sinagogii este înainte de toate unul educativ. Tot astfel, scopul liturghiei Cuvântului este acela de a instrui pe crestini si pe catecumeni în credintã, pentru ca sã se poatã pregãti sã participe la Euharistie (Împãrtãsanie).

[22] Conform cronologiei lui Sf. Ioan, Pastele era Sâmbãta, iar sederul de Paste se mânca vineri seara.

[23] Aceasta este pozitia celor care urmeazã teologia Reformatorului elvetian Ulrich Zwingli. Vezi Cap. 9 si mai jos.

[24] Cf. ἀνάμνησις în *TDNT*, I:348-349.

[25] J.G.Davies, *The Early Christian Church: A History of Its First Five Centuries / Biserica crestinã primarã – O istorie a primelor cinci veacuri* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1980), p. 62.

[26] Adicã prin Botez.

[27] Ce s-ar întâmpla dacã le-am cere Evanghelicilor din ziua de azi sã demonstreze legãtura dintre teologia pe care o enuntã si felul în care se închinã? Dacã în Biserica primarã credinta în Prezenta Realã a lui Hristos în Împãrtãsanie implica doctrina Întrupãrii – cã, adicã, în Hristos Dumnezeu S-a fãcut cu adevãrat om – care ar fi implicarea logicã a pozitiei lui Zwingli potrivit cãreia Împãrtãsania *nu* este adevãratul Trup si Sânge al lui Hristos?

[28] Public, adicã acea traditie care era disponibilã tuturor celor Botezati în Bisericã. Aceastã traditie însã nu era disponibilã si pentru cei din afara Bisericii. Vezi felul în care întelegea traditia Sf. Vasile în cap. 7. Gnosticii pretindeau cã detin o traditie care nu era accesibilã majoritãtii celor din Bisericã, ci doar unei elite spirituale restrânse.

[29] “Ignatiu nu este decetist [*sic*]. Hristos a venit în trup si noi trebuie sã “ne îndreptãm spre Scripturi ca trup al lui Iisus Hristos”. Dar acea venire istoricã în trup este cu adevãrat si de-a pururi prezentã în bisericã “acum”, astfel cã a ne “îndrepta spre preoti” înseamnã a ne îndrepta spre apostoli. *Ἐκκλησία* sau adunarea euharisticã reprezintã o realitate dincolo de timp si istorie si tocmai de aceea este importantã. Comuniunea cu episcopul în comuniune cu diaconii si preotii stabileste astfel o legãturã cu o realitate istoricã. Hristos este întrupat si asa va fi reprezentat în biserica întelesã ca o prelungire a întrupãrii celui care este deopotrivã “Fiu al lui David” si “Fiu al lui Dumnezeu”” A. Brent, “Pseudonymity and Charisma,” *Augustinianum 27* (1987), p. 351.

Cap 9 Transformarea Protestantã

La început era Cuvântul si Cuvântul era la Dumnezeu si Dumnezeu era Cuvântul. Acesta era întru început la Dumnezeu….Si Cuvântul S-a fãcut trup si S-a sãlãsluit între noi si am vãzut slava Lui, slavã ca a Unuia-Nãscut din Tatãl, plin de har si de adevãr (Ioan 1:1-2, 14)

Când Martin Luther si-a afisat tezele, în 1517, nu dorea decât întoarcerea Bisericii Romano-Catolice la adevãrata Evanghelie a lui Hristos – asa cum a înteles-o el. Ceea ce începuse, în secolul al XVI-lea, ca o *reformã* a Bisericii Romano-Catolice, avea sã ducã în cele din urmã la o totalã *transformare* a crestinismului însusi.
În capitolul precedent am vãzut cum Pãrintii din primele douã secole concepeau crestinismul ca pe adevãrata comuniune cu Hristos în Bisericã, în special în Împãrtãsanie. Aceastã comuniune este posibilã doar în Biserica istoricã întemeiatã de Hristos pe Apostolii Sãi si pãstratã de succesorii lor, cãci doar acolo se pãstreazã adevãrata traditie apostolicã – adevãrata viatã în Hristos. Si într-adevãr, numai prezenta obiectivã a lui Hristos în Bisericã dã un sens Scripturilor.
Protestantismul, pe de altã parte, a transformat treptat crestinismul într-o ideologie. Potrivit acestei ideologii, Biserica, oricât de importantã ar fi din ratiuni sociologice, este în cele din urmã plasatã înaintea credintei credinciosului. Biblia, depozitarul sistemului de adevãr crestin, devine intermediarul dintre Dumnezeu si om.
Cu sigurantã Martin Luther ar fi avut mari rezerve fatã de o astfel de caracterizare a mostenirii lui, asa cum a avut si fatã de teologia Reformatorilor radicali, care l-au dus ideile pânã la ultimele lor consecinte. Oricum, documentele istorice vorbesc de la sine. Protestantismul de azi, în special cel de tip Evanghelic, se aflã într-un contrast evident cu credinta si viata Bisericii primare. Aceastã transformare îsi are rãdãcinile bine înfipte în Reforma din secolul al XVI-lea. În acest capitol vom schita dezvoltarea acestei transformãri, procesul prin care Biblia a încetat sã fie *martorul* adevãrului, devenind un *substitut* al lui.

Umanismul: înapoi la izvoare!

Evanghelicul din ziua de azi crede cã, ajutat de un comentariu bun, o carte de studii

biblice si de inspiratia Duhului Sfânt, poate nu numai sã înteleagã Biblia corect, ci si sã reconstituie, aici si acum, crestinismul primului secol. Ceea ce nu înteleg majoritatea Evanghelicilor este cã însãsi ideea cã un astfel de lucru ar fi posibil este produsul unei anumite epoci istorice, în special Renasterea si Umanismul.

Exegetii umanisti ai Renasterii au înteles cã trãiesc într-o culturã foarte diferitã de cea a grecilor antici pe care o admirau atât de mult. Pentru a depãsi prãpastia timpului si a culturii care îi despãrtea de perioada clasicã, au apelat la studii psihologice si textuale din literatura anticã. Aceasta a dus la “o reconstituire imaginarã a lumii antice prin literatura ei.”[1]

Nu mult dupã aceea, aceastã abordare a literaturii antice avea sã fie aplicatã si Sfintei Scripturi – desi nu fãrã unele controverse.[2] Biblia – sfântã sau nu – a ajuns sã fie tratatã ca un text oarecare. A fost supusã acelorasi standarde critice ca si operele lui Cicero sau Platon.

Nu poate fi negat faptul cã dezvoltarea criticii textuale a dat roade însemnate. Pe baza acestei noi stiinte, paternitatea unor documente considerate multã vreme autentice, avea sã fie revocatã. Asa s-a întâmplat cu *Darul lui Constantin* – de departe exemplul cel mai renumit.[3] Cu toate acestea , stiinta cea nouã nu era o binecuvântare lipsitã de efecte secundare.

Ideea cã Biblia putea si trebuia sã fie abordatã în acelasi fel ca textele seculare a generat inevitabil ideea cã lumea Bibliei – adicã Însãsi Biserica Noului Testament – poate fi reconstituitã printr-un astfel de studiu. Sloganul *ad fontes (înapoi la izvoare)* presupunea nu numai recunoasterea valorii documentelor originale ale credintei crestine, ci si renegarea deliberatã a crestinismului, asa cum fusese el practicat la începutul secolului al XVI-lea.

Datã fiind starea în care se gãsea Biserica Romano-Catolicã în secolul al XVI-lea, aceastã abordare este cu sigurantã justificatã. Si totusi, faptul cã Reformatorii au cãutat sã restaureze crestinismul primar prin studii umaniste si nu printr-o unire organicã cu continuarea vie a Bisericii primare dovedeste cã metoda teologicã pe care o foloseau se deosebea radical de aceea a Sf. Irineu.

Reformatorii au fost perfect constienti de existenta Bisericii Ortodoxe. La un moment dat, s-au folosit de Ortodoxie în sprijinul ideii cã o Bisericã poate fi “catolicã” fãrã sã fie

Romanã.[4] Si totusi, nu au contactat Biserica Ortodoxã si, cu atât mai putin, nici nu au cãutat sã se uneascã cu Ea, pânã la mijlocul secolului al XVI-lea, când teologii luterani au trimis Mãrturisirea de la Augsburg (The Augsburg Confession) Patriarhului de la Constantinopole ca *fait accompli*.[5] Reformatorii nu au cãutat adãpost în Biserica Ortodoxã si nici nu au dorit sã intre în traditia Ei neîntreruptã. Au dat în schimb nastere la propria lor variantã de crestinism, folosindu-se de mijloacele erudite de care dispuneau, cãutând apoi sã fie recunoscuti de cãtre Rãsãrit. De bunã seamã cã o astfel de recunoastere nu era posibilã.

Renasterea a lãsat mostenire Reformei metode erudite de examinare a textelor antice. În mâinile Reformatorilor aceastã metodã a devenit o metodã *teologicã*. Întregul program al Reformei pornea de la premisa cã crestinismul primar putea fi reconstituit prin studiul unei singure cãrti: Biblia.

Sfânta Biblie, carte divinã

Abordarea Bibliei de cãtre Martin Luther se aseamãnã prea putin cu aceea a Evanghelicilor din ziua de azi. Desi lui Luther nu i-a lipsit mult sã modifice canonul Noului Testament de douãzeci si sapte de cãrti, abordarea Noului Testament de cãtre el era mai degrabã una cutezãtoare – si chiar arogantã – dupã standardele fundamentalismului modern. Accentul pus de Luther era nu pe textul în sine, ci pe *ideea* justificãrii numai din credintã (*sola fide*). Aceastã idee era, pentru Luther, însãsi esenta Evangheliei, devenind standardul cu care el judeca si interpreta însusi textul Bibliei.[6] Luther a numit Epistola lui Iacov o “epistolã intrusã” pentru cã nu a gãsit acolo doctrina justificãrii numai din credintã.[7] Nici de Cartea Apocalipsei nu i-a pãsat prea tare. Desi propovãduia principiul *sola Scriptura* (*numai Scriptura*), nu se simtea legat de text.[8] Jean Calvin nu a fost atât de arogant ca si Luther când s-a apropiat de Biblie, si totusi – ca un savant umanist ce era – a scos în evidentã neîntârziat discrepantele istorice, atribuind pasajele scribilor si nu autorilor propriu-zisi.[9] Desi majoritatea Evanghelicilor conservatori, mergând pe urmele lui Warfield, vãd în Calvin un infailibil cunoscãtor biblic modern, felul în care a abordat el Biblia este complex si dificil de definit.[10] Jaroslav Pelikan a arãtat cã Reformatori precum Luther si Calvin nu au fost întotdeauna

consecventi în felul în care au aplicat doctrina *sola Scriptura* (*numai Scriptura*).[11] Desi amândoi pretindeau cã Biblia este singura sursã de autoritate în Bisericã, nici unul dintre ei nu a contestat hotãrârile Bisericii primare care defineau doctrina Treimii sau explicau hristologia. Alti Reformatori însã au contestat aceste doctrine chiar în numele principiului *sola Scriptura* (*numai Scriptura*).[12]

Reformatorii radicali i-au acuzat pe Luther si Calvin de inconsecventã pentru faptul cã nu au fost credinciosi numai Bibliei. Ceea ce majoritatea Evanghelicilor nu înteleg însã este cã cei care au aplicat cel mai riguros principiul *sola Scriptura* (*numai Scriptura*) au fost primii care ar fi negat principiile fundamentale ale credintei crestine, cum ar fi Treimea sau deplina divinitate a lui Hristos. Dacã numai Biblia este sursa doctrinei crestine, foarte usor – poate chiar mult mai usor – se ajunge sã se renege doctrina Treimii, sau sã se creadã în ea. [13]

Desi Anabaptistii aveau mari rezerve fatã de Unitarianism, majoritatea evitau sã renege deschis doctrina crestinã traditionalã. Totusi, chiar atunci când au încercat sã apere doctrinele traditionale, procedeele de apãrare luau forme bizare. Una din multele ironii ale Reformei face ca Meno Simons sã acuze hristologia lui Ulrich Zwingli ca fiind nestorianã (afirmând “doi Fii” – unul divin, unul uman), în timp ce el însusi a afirmat cã Hristos nu Îsi luase natura umanã de la Fecioara Maria.[14]

Faptul cã Luther si Calvin au continuat sã creadã în doctrina Treimii si în natura divino-umanã a lui Hristos e spre cinstea lor. Ceea ce majoritatea Evanghelicilor pierd din vedere este cã cei doi si-au pãstrat ortodoxia doctrinarã în ciuda principiului *sola Scriptura* (*numai Scriptura*), nu datoritã lui. În timpul vietii lor aveau sã facã fatã consecintelor corupte ale metodei lor teologice. Liberalizarea progresivã a Protestantismului si abandonarea consecutivã a doctrinei istorice nu echivaleazã cu o trãdare a Reformei, ci mai degrabã cu inevitabila sa consecintã.

Cuvânt si sacrament

Desi a respins doctrina Romano-Catolicã a transsubstantierii, Luther a insistat asupra prezentei reale a lui Hristos în Împãrtãsanie, explicând aceasta în termeni de “omniprezentã”. Potrivit celor afirmate de Bainton aflãm cã:

> Dumnezeu este omniprezent în întreaga lume materialã, iar Hristos ca Dumnezeu este de asemenea omniprezent. Noi însã nu le percepem prezenta pentru cã ochii ne sunt închisi. Dumnezeu este un Dumnezeu ascuns care a ales sã se facã cunoscut în trei ipostaze: în trupul lui Hristos, în cuvântul din Scripturã si în elementele sacramentului.[15]

Cum se revelează prezenta lui Hristos în sacrament? “El este prezent pretutindeni, dar nu veti fi în stare sã-L recunoasteti, pânã când nu vi se oferã si pânã când nu vã tãlmãceste pâinea prin Cuvântul Sãu.”[16] Sã observãm accentul pus pe aspectul verbal sau conceptual al Cuvântului. Cu adevãrat Hristos este prezent în pâine si vin (asa cum este prezent peste tot), însã numai prin *Cuvânt* aceastã prezentã este “tãlmãcitã”, adicã revelatã. Hristos este prezent în realitate, dar, din punct de vedere existential, prezenta Sa este mediatã prin formule verbale. Aici vedem fãrã echivoc cum s-a nãscut conceptul de adevãr ca o constructie verbalã sau ca o idee:[17]

> Asadar pot sã am parte zilnic, si chiar în fiecare ceas, de mesã, cãci ori de câte ori doresc, îmi asez cuvintele lui Hristos înaintea mea, hrãnindu-mi si întãrindu-mi astfel credinta cu ele. Aceasta este adevãrata hranã si bãuturã spiritualã.[18]

Jean Calvin a încercat din rãsputeri sã se diferentieze de Luther în felul în care întelegea Împãrtãsania. Nu a urmãrit, totusi, sã minimalizeze importanta Împãrtãsaniei, ci sã corecteze ceea ce considera a fi erori grave în doctrina Lutheranã a omniprezentei. Potrivit celor afirmate de Philip Lee, Calvin se temea cã Luther a transformat trupul lui Hristos într-o fantomã.[19]

Cã Jean Calvin s-a opus interpretãrii Lutherane a Împãrtãsaniei este mai presus de orice îndoialã. Care a fost propria sa pozitie rãmâne un mister. În anumite pasaje pare sã spiritualizeze, pânã la un anumit punct, prezenta lui Hristos în Împãrtãsanie. În alte pasaje însã, se referã la Împãrtãsanie în termeni realisti, evidentiind atât dimensiunea spiritualã, cât si cea fizicã a comuniunii omului cu Hristos.[20]

Cheia întelegerii doctrinei Calviniste a Împãrtãsaniei este datã de felul în care a înteles el Cuvântul lui Dumnezeu si legãtura lui cu Biblia si Cina Domnului. În ciuda faptului cã adesea numea Biblia Cuvântul lui Dumnezeu, Calvin nu o identifica întru totul cu acesta. În Biblie, Cuvântul lui Dumnezeu, prin însãsi natura sa fãrã hotar, este adaptat

inteligentei omenesti astfel ca fãpturile sã-si cunoascã Creatorul. Tot astfel, apa Botezului si pâinea si vinul din Cina Domnului sunt elementele prin care Cuvântul rãspunde nevoilor noastre:

> Si astfel, în aceastã privintã, Domnul milostiv în bunãtatea Sa fãrã de margini Se face cunoscut potrivit puterii noastre de întelegere; chiar dacã noi suntem în trup si ne târâm de-a pururi pe pãmânt, fiind robi poftelor, negândind cele spirituale si de bunã seamã departe de a le întelege, El nu încetează sã ne cãlãuzeascã înspre El Însusi tocmai cu ajutorul acestor elemente, oglindindu-Se în cele trupesti.[21]

Astfel, sacramentele echivalează cu Cuvântul scris sau propovãduit. Pelikan notează:

> Cãci asa cum Hristos nu a fost prezent în gura sau în vocea predicatorului, tot astfel el nu a fost prezent în pâinea sacramentului. Prezenta într-un loc presupunea nemijlocit prezenta în celãlalt loc: cuvântul si sacramental erau simetrice.[22]

Această paralelã între Cuvântul scris sau predicat si Împãrtãsanie este extrem de importantã. Desi Calvin a contestat doctrina lutheranã a omniprezentei, pe baza implicatiilor acesteia pentru hristologie, echivalarea propusã de el între elementele Cinei si Cuvântul vorbit sau scris *ar putea* însemna cã Hristos nu este în esentã Cuvântul lui Dumnezeu, ci doar ne prezintã Cuvântul lui Dumnezeu. Desigur cã nu aceasta a fost intentia lui Calvin, dar această interpretare ilustrează posibilele implicatii teologice ale teoriei sale referitoare la Cina Domnului.

Ulrich Zwingli pe de altã parte a fost mult mai explicit în privinta implicatiilor hristologice ale propriei sale teorii despre Cina Domnului. Atât Luther cât si Menno Simons l-au acuzat pe Zwingli de Nestorianism.[23] Zwingli a delimitat atât de radical spiritul de materie, încât această abordarea avea sã se resimtã si în felul în care L-a înteles pe Hristos, si în felul în care închipuia Cina Domnului:

> …desi el [Zwingli] afirmã unitatea lui Hristos, pune un accent exagerat pe dumnezeirea Lui astfel cã Îi minimalizează natura umanã. O astfel de exagerare este tipicã pentru hristologia lui Zwingli, pentru cã întotdeauna el era tentat sã sublinieze deosebirea dintre naturile sale în detrimentul unitãtii lor, mai cu seamã pe mãsurã ce controversa pe care o purta cu Luther în

> legãturã cu Prezenta Realã se adâncea. Dumnezeu este autorul mântuirii si natura umanã a lui Hristos, chiar si pe cruce, ar juca astfel un rol auxiliar.[24]

Ca urmare a unei distinctii atât de transante – si, s-o spunem pe sleau, Nestoriene – între divinitatea lui Hristos si natura Sa divinã, era si firesc pentru Zwingli sã nege Prezenta Realã a lui Hristos în Împãrtãsanie.[25]

Desi Jean Calvin avea sã fie cel care a influentat cel mai mult evolutia ulterioarã a Protestantismului, felul în care Zwingli a înteles Cina Domnului a ajuns în cele din urmã sã domine, chiar si printre cei care îl revendicã pe Calvin drept pãrinte spiritual. Ideea unei Cine a Domnului ca simplu praznic de aducere aminte a ajuns la noi de la Ulrich Zwingli prin intermediul Puritanilor englezi.[26] Si totusi, acei Protestanti care îl urmeazã pe Zwingli în aceastã privintã nu îsi dau seama cã el si-a enuntat teoria dintr-o întelegere indiscutabil ereticã a persoanei lui Hristos.

Adevãrata Bisericã a Cuvântului

Martin Luther nu a pãrãsit Biserica Romano-Catolicã de bunã voie, ci a fost excomunicat. O datã ce a fost dat afarã din ea, a fost nevoit sã regândeascã însãsi definitia Bisericii.

Fiind excomunicat de cãtre institutia Bisericii, Luther avea sã atace neîntârziat ideea Bisericii ca institutie:

> Acestei Biserici autonome Luther avea sã-i substituie o Bisericã formatã din toti aceia care ascultã si acceptã Cuvântul lui Dumnezeu. Tot el a militat pentru ca termenul de “*kirche* sã fie desfiintat…[si] înlocuit de cuvântul *gemeinde* [comunitate, congregatie]”, în ideea cã o institutie autoritarã avea sã facã astfel loc unui grup de crestini care se adunã în jurul Cuvântului.[27]

Cu mai bine de o mie de ani înainte de Reforma lui Luther, Fr. Augustin spunea: ”În ceea ce mã priveste, nu voi crede în Evanghelie decât sub autoritatea Bisericii catolice”.[28] Pentru el, ca si pentru alti Pãrinti ai Bisericii primare, adevãrul Evangheliei era confirmat de experienta trãitã a Bisericii, care este Trupul lui Hristos pe pãmânt,

cãlãuzit de Duhul Sfânt. Luther însã a rãstãlmãcit teologia Fr. Augustin în ceea ce priveste Biserica. Pentru el Cuvântul – care este Evanghelia harului si *sola fide (numai credinta)*, nu textul propriu-zis al Bibliei – este cel care valideazã Biserica.

Pentru a justifica deosebirea pe care a fãcut-o între *adevãrata* Bisericã si o institutie pãmânteascã, Luther a evocat distinctia augustinianã dintre Biserica vizibilã si cea invizibilã. Augustin îsi construise teoria ca rãspuns la erezia Donatistã, care fãcea ravagii în Biserica din Africa de nord. Donatistii afirmau cã validitatea sacramentelor – legitimitatea Bisericii Însãsi – depindea de puritatea moralã a clerului. Astfel, acei lideri care s-au îndepãrtat de la credintã în timpul persecutiei, potrivit Donatistilor, au corupt toatã Biserica. Donatistii si-au creat propria lor bisericã "purã". Fr. Augustin spunea cã sfintenia si legitimitatea Bisericii era datã de sfintenia lui Hristos, nu cu a câtorva dintre membrii Ei. Celebra sa afirmatie, potrivit cãreia unii ar fi în Bisericã fãrã sã fie cu adevãrat în Bisericã, iar altii, din afara Ei, vor fi aflati în cele din urmã în Bisericã, a fost fãcutã pentru a apãra legitimitatea Bisericii istorice catolice în urma ofensivei pretentiilor celor din contra-biserica Donatistã.

Luther a rãstãlmãcit, o datã mai mult, teologia augustinianã.[29] Unde Fr. Augustin cãuta sã apere unitatea Bisericii empirice, Luther a folosit distinctia pentru a degrada conceptul de Bisericã empiricã si a-l promova pe cel de Bisericã ne-istoricã, invizibilã:

> Deoarece una din trãsãturile Bisericii este validitatea cunoasterii sale mântuitoare, pentru Luther a fost extrem de important sã deosebeascã adevãrata Bisericã a Cuvântului de o Bisericã formalã. Folosind formula augustinianã a Bisericii invizibile în opozitie cu Biserica vizibilã, marele Reformator ajunge sã pretindã cã "esenta, viata si natura crestinismului nu este o comunitate de oameni, ci una de inimi unite prin aceeasi credintã".
>
> Viziunea sa asupra Bisericii este astfel cât se poate de Docetistã.[30]

Toatã povestea ascunde o mare dozã de ironie. Când s-a confruntat cu *realitatea* religiei descrise de el în teorie, Luther i s-a opus vehement, rãzvrãtindu-se astfel nu numai împotriva Bisericii Romano-Catolice de unde fusese excomunicat, ci si împotriva Anabaptistilor care insistaserã sã punã în practicã ideea cã Biserica este o comunitate adunatã în jurul Cuvântului.

În multe privinte Anabaptistii încercau sã trãiascã potrivit principiilor teologice de care s-a folosit Luther pentru a-si justifica revolta împotriva Bisericii Romane. Din punctual lor

de vedere Luther era un inconsecvent.[31]

Dintre Reformati, Jean Calvin a avut, probabil, cea mai “intelectualã” doctrinã asupra Bisericii. Identificarea Bisericii cu Hristos – frecvent întâlnitã la Calvin - sunã aproape Ortodox.[32] Biserica nu este un utilaj optional pentru Calvin. Dimpotrivã, el dedicã aproape o treime din *Institutiile* sale Bisericii.

Cu toate acestea, felul în care el se raporteazã la Bisericã si la rolul Duhului Sfânt în viata credinciosilor ridicã semne serioase de întrebare. În Cartea a III-a a *Institutiilor*, Calvin scrie despre harul lui Hristos în viata crestinului. În Cartea a IV-a vorbeste despre rolul Bisericii, mergând pânã într-acolo încât numeste Biserica un “ajutor exterior” ce contribuie la întãrirea credintei.[33]

Ar fi o mare nedreptate sã-l acuzãm pe Calvin de individualism. Pentru el, viata crestinã nu putea fi separatã de Bisericã. Si totusi, Calvin le separã conceptual, vorbind despre viata crestinã *înainte* de discuta despre Bisericã indicã o prioritate logicã – intentionatã sau nu – a individului fatã de Bisericã.

De aceea mostenirea eclesiasticã pe care Calvin a lãsat-o urmasilor sãi spirituali este una confuzã. Desi Calvin s-a opus vehement notiunii Anabaptiste de Bisericã – o societate voluntarã compusã în exclusivitate din cei “puri” – Calvinistii de dupã el aveau sã militeze pentru o viziune Anabaptistã a Bisericii. Catehismul de la Westminster aratã explicit cã puritatea Bisericii vizibile este determinatã de puritatea câtorva din membrii ei:

> Biserica catolicã a fost uneori mai mult, alteori mai putin vizibilã. Anumite biserici din componenta ei sunt mai mult sau mai putin pure, în functie de cât de purã este doctrina Evanghelicã propovãduitã si acceptatã, de cât de pure le sunt slujbele si ritualurile. Cele mai pure biserici sunt si ele victime ale confuziei si erorii. Unele au degenerat într-o asemenea mãsurã, încât au ajuns din biserici ale lui Hristos, sinagogi ale Satanei. Cu toate acestea, întotdeauna se va gãsi pe pãmânt o bisericã unde Dumnezeu va fi slãvit dupã voia Sa.[34]

Astfel, Biserica, împotriva cãreia portile iadului nu vor birui, este formatã nu din originea ei dumnezeiascã, fiind întemeiatã de Hristos pe Apostolii Sãi, ci din oameni. Credinta în doctrina apostolicã si duhovnicia lor determinã puritatea Bisericii.[35] Hodge explicã aceasta:

> Oriunde s-ar afla adevãrata Bisericã, ea va fi mai mult sau mai putin vizibilã. Nu în ceea ce priveste numãrul membrilor ei sau particularitãtile de organizare cu care este asociatã, ci în raport cu puritatea credintei si lucrãrii ei duhovnicesti, cu roadele aduse de membrii ei.[36]

Aceastã idee presupune, în mod logic, notiunea cã Biserica este suma membrilor ei. Dacã membrii Bisericii sunt un amestec de puri si impuri – asa cum noi însine suntem un amestec de gânduri si fapte pure si impure – rezultã cã Biserica vizibilã este si ea un amestec. Dar când anume a încetat Biserica sã fie Trupul lui Hristos? Este Hristos un amestec de pur si impur? Este Trupul Sãu, mai mult sau mai putin vizibil, asemenea unei imagini de televizor care devine pe rând mai clarã sau mai cetoasã în timpul unei receptii slabe?

Evanghelismul azi

Am recapitulat evolutiile teologice generate de Reformã pentru cã Protestantii de azi, mai ales Evanghelicii, trebuie sã înteleagã de unde provin ideile la care tin atât de mult si pe care adesea le iau de bune. Pentru un Evanghelic tipic, crestinismul este întâi de toate o “relatie de credintã” între individ si Dumnezeu.

Aceasta este valabil chiar si în acele denominatii care continuã sã practice botezul pruncilor. Lee, el însusi un Prezbiterian conservator, insistã asupra faptului cã Puritanii s-au îndepãrtat substantial de teologia lui Calvin, mai ales datoritã obsesiei lor pentru evenimentul bine localizat în timp al convertirii. Astfel spus, crestinismul a devenit tot mai mult o chestiune de ordin individual:

> Adevãrata transformare adusã de gândirea Puritanã a secolului al XVIII-lea a fost individualizarea legãmântului, însusirea unei imagini organizate a Vechiului Testament pentru a descrie ceea ce a devenit în mod esential un eveniment psihologic privat. … În loc sã intre Dumnezeu în legãmânt cu poporul Sãu Israel sau cu Biserica Sa mântuitã, iar participarea individualã la legãmânt sã se sãvârseascã dupã cum individul este legat de Israel sau de Bisericã, sub aceastã nouã formã de Calvinism, individul face un legãmânt nemijlocit cu Dumnezeu. Este o relatie fãrã intermediari. Influenta acestei cotituri teologice asupra Protestantismului nord-american avea sã

fie enormã.[37]

Pe Jean Calvin nu l-a interesat “experienta convertirii” nimãnui. Nu a urmãrit decât ca Biserica vizibilã din care fãcea parte credinciosul sã propovãduiascã adevãratul Cuvânt si sã administreze sacramentele cum se cuvine. Insistând asupra nevoii unei convertiri constiente, Puritanii americani au transformat Calvinismul într-o chestiune individualã, rãstãlmãcindu-l.[38]

Acestea au dus, în opinia lui Lee, la gnosticizarea Protestantismului american modern. Prin aceasta el întelege, între altele, o depreciere a bunãtãtii creatiei, un accent exagerat pus pe “cunoasterea mântuitoare” în defavoarea lucrãrii obiective a lui Hristos în istorie si Bisericã, si un interes sporit pentru “eul lãuntric” al individului.

Orice s-ar mai putea spune despre aceastã stare de lucruri, este limpede cã ea reflectã prea putin Biserica primelor douã veacuri. Pânã acum am prezentat diferentele evidente dintre credinta Ortodoxã, asa cum este ea exprimatã de Pãrintii Bisericii primare, si Protestantism, asa cum este el mãrturisit de Reformatori si urmasii lor. În cele din urmã ne vom ocupa de Bisericã.

---

[1] William J. Bouwsma, p. 117.

[2] Cf. felului în care Pelikan tratează umanismul crestin si autoritatea revelatiei, în studiul “Christian Humanism and the Authority of Revelation” din *Reformation / Reforma*, pp. 306-313.

[3] Cf. González, vol. 1, pp. 365-368.

[4] Într-adevãr, Luther a mers pânã într-acolo încât a spus: “Existã moscoviti, bielorusi, greci, cehi si multe alte neamuri în lume. Toti cred ceea ce credem noi, boteazã ca noi, propovãduiesc ca noi si trãiesc la fel ca noi.” Citat de Pelikan în “Orthodox Theology in the West: The Reformation,” / “Teologia Ortodoxã în Apus”, în *The Legacy of St. Vladimir / Mostenirea Sf. Vladimir*, Breck, Meyendorff, Silk, Eds. (Crestwood, NY: SVS Press, 1990), p. 159.

[5] Pentru o prezentare detaliatã a relatiilor dintre luterani si Patriarhat în secolul al XVI-lea, vezi cartea lui George Mastrantonis *Augsburg and Constantinople: The Correspondence between the Tübingen Theologians and Patriarch Jeremiah II of Constantinople on the Augsburg Confession / Augsburg si Constantinopolul – Corespondenta dintre teologii din Tübingen si Patriarhul Ieremia al II-lea al Constatinopolelui pe marginea Mãrturisirii de la Augsburg* (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 1982).

6 “În teologia lutheranã, tema centralã a justificãrii prin credintã, a recuperãrii unui anumit înteles paulin, devine continutul cunoasterii religioase. Vechiul si Noul Testament, faptele lui Dumnezeu par sã fie importante numai pentru cã Îl dezvãluie pe Dumnezeul tainic în mãsura în care El poate fi cunoscut ca Dumnezeu milostiv. Este o mare gresealã sã vedem în Luther un cunoscãtor al Bibliei; de Biblie s-a folosit numai pentru a arãta cã justificarea noastrã este revelatã prin ea.” Philip Lee, *Against the Protestant*

Gnostics / Împotriva Gnosticilor Protestanti (New York: Oxford University Press, 1987) p. 55. În ceea ce priveste tema justificării prin credintã ca fiind de o “anume importantã paulinã”, trebuie remarcat cã multi exegeti biblici Protestanti de azi au ajuns la concluzia cã Luther l-a interpretat gresit pe Sf. Pavel. Cf. E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism / Pavel si iudaismul palestinian* (Philadelphia, 1977) si K. Stendahl *Paul among Jews and Gentiles / Pavel printre evrei si neamuri* (Philadelphia, 1976).

7 Ironia face ca *singurul* loc din Noul Testament unde apare sintagma *numai* [prin] *credintã* este Iacov 2:24: *Vedeti dar cã din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credintã* (όράτε ότι έξ έργων δικαιούται άνθρωπος καί ούκ έκ πίστεως μόνον). Luther dorea sã marginalizeze Epistola lui Iacov pentru cã, în mod evident, contrazicea interpretarea sa a Sf. Pavel. Se pare cã nu i-a trecut prin cap cã propria lui interpretare a Sf. Pavel ar putea fi gresitã.

8 “Pentru alti Protestanti Biblia era crucialã, pentru Luther însã ea se subordona adevãrului doctrinei de bazã pe care el a gãsit-o acolo.” Donald J. Wilcox, *In Search of God and Self: Renaissance and Reformation Thought / În cãutarea lui Dumnezeu si a sinelui – Gândirea Renasterii si a Reformei* (Boston: Houghton Mifflin, 1975), p. 303.

9 Cf. Bouwsma, pp. 120 si urm.

10 Cf. John H. Leith, *John Calvin’s Doctrine of the Christian Life / Doctrina calvinistã a vietii crestine* (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1989), pp. 57 si urm.

11 *“Orthodox Theology in the West” / “Teologia Ortodoxã în Apus”*, pp. 161-162.

12 Pelikan noteazã: “Dacã numai Scriptura a hotãrât ceea ce cu adevãrat apostolic, si dacã biserica se îndepãrtase de la forma apostolicã atunci când s-a aliat cu partea secularã în persoana lui Constantin, a fost greu de evitat concluzia potrivit cãreia însusi Crezul de la Niceea, adoptat de un sinod bisericesc prezidat de Constantin, trebuia sã fie un produs al acestei “biserici degenerate” stãpânite de Satana, si nu un rezumat valid, scris în secolul al IV-lea si încã în vigoare în secolul al XVI-lea, al credintei apostolice proclamate în primul veac” (*Reformation / Reforma*, pp. 321-322).

13 “[Unitarianul secolului al XVI-lea] fãcea studiu biblic, evitând orice apel la ratiune sau autoritate ajungând în cele din urmã la urmãtoarea concluzie: în afara textului biblic, toate celelalte secole crestine nu mai însemnau nimic. *Against the whole world since the Apostles / Împotriva tuturor de la Apostoli încoace* a fost titlul unei cãrti a liderului Anabaptist numit Campanus.” Henry Chadwick, *The Reformation / Reforma*(Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1965), p. 198.

14 Pelikan, *Reformation / Reforma*, p. 321.

15 Roland Bainton, *The Reformation of the Sixteenth Century / Reforma din secolul al XVI-lea* (Boston: Beacon Press, 1985), p. 48.

16 Luther, W.A. 19, 492; 23, 151. Citat de Dietrich Bonhoeffer în *Christ the Center / Hristos, Centrul*, tr. de Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper and Row, 1978), p. 56.

17 Pozitia lui Luther pare a fi influentatã de insistenta scolasticã latinã, potrivit cãreia transformarea pâinii si vinului în Trupul si Sângele lui Hristos este desãvârsitã prin pronuntarea “cuvintelor de instituire”. Aceasta se opune credintei Ortodoxe dupã care transformarea, precum altãdatã Întruparea si nasterea Bisericii, este desãvârsitã prin coborârea Duhului Sfânt. Pentru Luther, desigur, nu existã nici un fel de transformare a Darurilor, ci Cuvântul “revelează” omniprezenta lui Hristos. Atât în teologia euharisticã Romano-Catolicã, cât si în cea Lutheranã accentul cade pe Cuvãnt, rolul Duhului fiind marginalizat. Desi Dietrich Bonhoeffer a criticat cu asprime doctrina Lutheranã a omniprezentei, s-a referit si el la “Hristos ca Sacrament” fãrã sã amintească deloc de Duhul Sfânt: “Astfel Împãrtãsania este ceea ce este numai

pentru cã Dumnezeu, prin Cuvântul Sãu, sfinteste pâinea si vinul". Cf. Bonhoeffer, pp. 52 si urm.

18 Luther, *The Pagan Servitude of the Church / Slujirea pãgânã a Bisericii*, în John Dillenberger, Ed., *Martin Luther: Selections from His Writings / Martin Luther – Opere alese* (Garden City, N.Y.: Anchor Books [Doubleday], 1961) p. 279. Aceasta explicã interpretãrile germane moderne ale unor pasaje precum 1Corinteni 11:26: *Cãci de câte ori veti mânca aceastã pâine si veti bea acest pahar, moartea Domnului vestiti pânã când va veni*. Cuvântul pe care editia KJV (King James Version) îl traduce prin "show" / "vesti" poate fi tradus si ca "proclaim" / "proclama" (καταγγέλετε). Julius Schniewind pretinde cã cuvântul "nu se referã la 'Cina Domnului' ca proces în desfãsurare…Mai degrabã trebuie sã reflectãm la cuvintele proclamate la Cina Domnului; moartea Domnului este doar solemn sugeratã." Articolul despre ἀγγελία si alte cuvinte asemãnãtoare se gãsesc în Gerhard Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament / Dictionar teologic al Noului Testament*, vol. I, tr. de Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), p. 72. Astfel, însusi *actul* comuniunii este în mod evident dependent de proclamarea verbalã a Cuvântului. Surprinzãtor aceastã interpretare a fost respinsã nu în altã parte decât în jurnalul facultãtii de la Southern Baptist Theological Seminary. Cf. Beverly R. Gaventa, "'You Proclaim the Lord's Death': 1 Corinteni 11:26 and Paul's Understanding of Worship" / "'Vestiti moartea Domnului': 1 Corinteni 11:26 si Felul în care a înteles Pavel închinarea", *Review and Expositor*, 80 (1983), pp. 380 si urm. Gaventa sustine, *pace* Schniewind *et al.*, pe baza structurii acestui verset si a felului în care este folosit în altã parte, cã "proclamarea" este însusi actul liturgic si nu o slujbã complementarã. Interpretarea lui Schniewind se opune evident sensului pur gramatical al pasajului. Ea este importantã însã pentru cã aratã cât de departe sunt gata sã meargã majoritatea Protestantilor de azi pentru a încorseta esenta credintei crestine în formule verbale.

19 Lee, pp. 70-73.

20 Leith, p. 171.

21 John Calvin, *Institutes / Institutiile*, IV:14:3. Citat de Wilhelm Niesel, *The Theology of John Calvin / Teologia lui Jean Calvin*, tr. de Harold Knight (Philadelphia: Westminster Press, 1956), pp. 213-214.

22 *Reformation / Reforma*, p. 189.

23 Pelikan, *Reformation / Reforma*, p. 158.

24 Charles Garside, Jr., *Zwingli and the Arts / Zwingli despre artã* (New Haven: Yale University Press, 1966), pp. 170-171.

25 "Prezenta lui Hristos în Cina Domnului în Zurich putea fi doar una spiritualã, cãci Hristos putea fi un obiect de credintã numai si numai prin divinitatea Sa, asa cum El putea omeni omenirea nu atât prin natura Sa umanã, cât prin cea divinã. Prin urmare, domeniul spiritual avea sã fie rupt de cel material. Credinta si modul de închinarea al Bisericii medievale cãuta sã le apropie din ce în ce mai mult pe cele douã, Zwingli cãuta din rãsputeri sã le despartã." Garside, pp. 177-178. Cf. Chadwick, *Reformation / Reforma*, pp. 78-79.

26 Bainton, p. 86.

27 Lee, p. 56.

28 *Against the Epistle of Manicheus Called Fundamental* 4. Pelikan, *Emergence / Nasterea*, p. 303.

29 Jaroslav Pelikan, care e el însusi Lutheran si redactorul versiunii engleze a Operelor alese ale lui Luther, subliniazã acest aspect: "Aceastã definitie a bisericii ca 'sumã de alesi' a fost nãscutã în timpul polemicilor Evului Mediu târziu si ale Reformei împotriva institutiei bisericesti, dar în teologia augustinianã ea îndeplinea exact functia opusã." *Emergence / Nasterea*, p. 303.

[30] Lee, p. 57. Docetismul este erezia dupã care Cuvântul lui Dumnezeu nu S-a întrupat cu adevãrat. Prin urmare, umanitatea Lui este una aparentã, nu una realã. Astfel, potrivit lui Lee, aceastã idee a lui Luther dezintegrazã Biserica, precum Docetisti au încercat sã-L dezintegreze pe Hristos.

[31] Lee, p. 58.

[32] Lee, p. 67.

[33] Leith, p. 167.

[34] Capitolul 25, Sectiunea IV si V. Hodge, p. 315.

[35] Aceastã pozitie diferã de viziunea Anabaptistã asupra Bisericii prin aceea cã admite posibilitatea cã nu toti membrii Bisericii sunt puri. Astfel, Biserica va fi mai mult sau mai putin purã, în functie de împrejurãrile istorice.

[36] Hodge, p. 317.

[37] Lee, pp. 76-77.

[38] Criticul din Yale, Harold Bloom, în examinarea sa asupra religiei americane moderne afirmã în acelasi gând cu Lee: “Mântuirea pentru americani, nu se poate dobândi în cadrul comunitãtii sau congregatiei, fiind o confruntare nemijlocitã. Desi este o mostenire Protestantã, aceastã confruntare este americanizatã în Apus. Chiar si în Protestantismul traditional miscãrile de renastere au generat treptat notiunea ne-Calvinistã de convertire individualã, fãrã ajutorul unui context mai larg. *The American Religion : The Emergence of the Post-Christian Nation / Religia americanã – Nasterea natiunii post-crestine* (NY: Simon and Schuster, 1992), pp. 32-33.

Cap 10 Crezul

Si cât de covârsitoare este mãrimea puterii Lui fatã de noi, dupã lucrarea puterii Lui fatã de noi, dupã lucrarea puterii tãriei Lui, pentru noi cei ce credem. Si toate le-a supus sub picioarele Lui si, mai presus de toate, L-a dat pe El cap Bisericii, Care este Trupul Lui, plinirea Celui ce plineste toate întru toti. (Efeseni 1:19, 22-23)

Declaratia de credintã de la Westminster – principala mãrturie doctrinarã a Calvinistilor englezi – începe cu afirmarea autoritãtii unice a Sfintelor Scripturi. La fel, Declaratia de la Londra si toate declaratiile ulterioare de credintã Baptistã încep cu afirmarea credintei în autoritatea Bibliei. Într-adevãr, cu mici exceptii, confesiunile Protestante si mãrturiile de credintã încep aproape întotdeauna cu o declaratie ce admite recunoasterea autoritãtii Bibliei.[1]

Nu e o exagerare sã afirmi cã pentru Protestanti – pentru cei dupã Evanghelie, în orice caz – Biblia este un *obiect* de credintã. Protestantii, altfel spus, nu cred numai în ceea ce e scris în Biblie, ei cred *în* Biblie. Pentru un Evanghelic aceasta este o axiomã.[2]

Credinta în Biblie ca *obiect* de credintã si ca *subiect* al afirmãrii crezului, reprezintã însã o deviere radicalã de la credinta Bisericii primare. *Nici unul* din crezurile strãvechi ale Bisericii nu începe cu o declaratie despre Biblie; dimpotrivã, toate încep cu afirmarea credintei în unul Dumnezeu Tatãl. Aceasta e valabil pentru crezul Roman rostit la Botez, cunoscut sub numele de Crezul Apostolilor, pentru Crezul din Galicia din secolul al VI-lea si, desigur, pentru Crezul de la Niceea din secolul al IV-lea.[3]

Aceste crezuri strãvechi contin însã o afirmatie de credintã care *nu* se aflã în confesiunile Protestante moderne: credinta *în* Bisericã. În Crezul de la Niceea Biserica mãrturiseste credinta *în* unul Dumnezeu, Tatãl Atottiitorul, *în* unul Domn, Iisus Hristos, *în* Duhul Sfânt si *în* una sfântã, sobornicească si apostoleascã Bisericã. De aceea, pentru Biserica primarã, Biserica Însãsi era un *obiect* de credintã si un *subiect* al afirmatiilor de crez. Biserica primarã mãrturisea credinta în Bisericã în timp ce mãrturisea credinta în Dumnezeu.[4]

“Dupã Scripturi”

Crezul mentioneazã Scripturile, si aceastã referire este cheia de întelegere a felului în care Biserica primarã vedea si folosea Biblia. Vorbind despre Întruparea lui Hristos si lucrarea Lui pe pãmânt, Crezul de la Niceea afirmã: “si a înviat a treia zi *dupã Scripturi.”*

“Dupã Scripturi” *implicã* autoritatea Scripturilor. Înseamnã cã Hristos S-a întrupat, a trãit, a murit si a înviat din nou asa cum mãrturisesc Scripturile. Scripturile sunt, prin urmare, *martore* la ceea ce Dumnezeu a fãcut pentru om prin Hristos.

Sintagma *dupã Scripturi*[5] este un citat direct din Sf. Pavel: Cãci v-am dat, întâi de toate, ceea ce si eu am primit, cã Hristos a murit pentru pãcatele noastre dupã Scripturi; si cã a fost îngropat si cã a înviat a treia zi, dupã Scripturi (1Corinteni 15:3-4).

Sf. Pavel se referea la profetiile Vechiului Testament privitoare la Mesia. Oriunde mergea, predica evreilor folosind Vechiul Testament la baza mesajului sãu:

Si dupã obiceiul sãu, Pavel a intrat la ei si în trei sâmbete le-a grãit din Scripturi, deschizându-le si arãtându-le cã Hristos trebuia sã pãtimeascã si sã învieze din morti, si cã Acesta, pe care vi-L vestesc eu, este Hristosul, Iisus. (Fapte 17:2-3).

Când Pavel a predicat evreilor, Noul Testament nici nu exista. Mãrturiile Apostolilor despre viata lui Hristos circulau pe cale oralã. Autenticitatea acestor mãrturii era verificatã de mãrturiile despre Mesia date prin profeti.[6]

Conceptul-cheie aici este acela de martori. Profetii Vechiul Testament si Apostolii Celui Nou mãrturiseau despre Hristos: Acesta este ucenicul care mãrturiseste despre acestea si care a scris acestea, si stim cã mãrturia lui e adevãratã (Ioan 21:24). Mãrturisirea Scripturilor este adevãratã – Biserica niciodatã nu a pus la îndoialã aceasta – dar obiectul de credintã a fost, si întotdeauna va fi, subiectul mãrturiei, nu mãrturia însãsi. De aceea Biserica crede fãrã îndoialã mãrturia Scripturilor, dar Biserica nu crede în Scripturi, pentru cã Biblia nu este Dumnezeu.

“Frângerea pâinii”

Dupã Învierea lui Iisus, El S-a arãtat lui Luca si Cleopa pe drumul spre Emaus, dar ei nu L-au recunoscut (Luca 24:23 si urm.). Si începând de la Moise si de la toti proorocii, le-a tâlcuit lor, din toate Scripturile cele despre El. Chiar si atunci ei nu L-au recunoscut ca fiind Domnul Înviat. L-au recunoscut si au înteles atunci când a frânt pâinea cu ei:

Si, când a stat împreunã cu ei la masã, luând el pâinea, a binecuvântat si, frângând, le-a dat lor. Si s-au deschis ochii lor si L-au cunoscut; si El S-a fãcut nevãzut de ei. Si au zis unul cãtre altul: Oare nu ardea în noi inima noastrã, când ne vorbea pe cale si când ne tâlcuia Scripturile?

În timp ce inimile lor ardeau când Hristos le explica Scripturile, ei tot nu L-au cunoscut. Abia la frângerea pâinii ochii lor s-au deschis: Si ei au istorisit cele petrecute pe cale si cum a fost cunoscut de ei la frângerea pâinii.

Sf. Luca, foloseste sintagma frângerea pâinii si în Faptele Apostolilor: Si stãruiau în învãtãtura apostolilor si în împãrtãsire, în frângerea pâinii si în rugãciuni (Faptele Apostolilor 2:42).[7]

Scripturile mãrturisesc despre Hristos. Inimile noastre ard înãuntru în timp ce Scripturile sunt citite si Evanghelia este predicatã. Scripturile nu sunt Hristos. Numai în Euharistie (Împãrtãsanie) – taina prin care Biserica exprimã esenta cea mai adâncã a vietii Ei – ajungem într-adevãr sã Îl cunoastem pe Hristos, sã fim în comuniune cu El. Cel ce mãnâncã trupul Meu si bea sângele Meu rãmâne întru Mine si Eu întru el (Ioan 6:56).

Mãrturia Sf. Luca despre întâlnirea de pe drumul Emausului ne dã o viziune clarã despre felul în care Biserica primarã a înteles comuniunea Ei cu Hristos Cel Înviat. Fiecare liturghie strãveche urmeazã acelasi model, asa cum ne relateazã si Luca: citirea si explicarea Scripturilor e imediat urmatã de frângerea Pâinii Euharistice si comuniunea cu Cel Înviat.

Cum am vãzut mai înainte, Pãrintii Bisericii au observat o legãturã inerentã între Împãrtãsanie si doctrina Întrupãrii. Comuniunea cu Dumnezeu Care a devenit om implicã nu numai intelectul, ci si o participare literalã la umanitatea Sa. Uniti în Trupul Sãu, prin Botez, fiecare membru al Bisericii intrã în realã comuniune cu Domnul Întrupat, Crucificat si Înviat prin participarea la Euharistie Împãrtãsanie.

“Eu sunt cu voi întotdeauna”

Când cãrturarii si fariseii au adus-o înaintea lui Hristos pe femeia prinsã în adulter, Sf. Ioan noteazã cã Iisus s-a oprit si a *scris cu degetul pe pãmânt* (Ioan 8:6). Din câte stim noi acesta este singurul lucru pe care Iisus l-a scris vreodatã. El nu a scris o carte. El nu a trãit într-o academie ca si Platon. *Singurul* lucru ce L-a lãsat în urma Lui a fost Biserica.

Înainte de Înãltare, Domnul nostru a promis prezenta Lui continuã în Bisericã: *Si iatã Eu cu voi sunt în toate zilele, pânã la sfârsitul veacului* (Matei 28:20). A promis cã va trimite Duhul Sfânt asupra Ucenicilor Sãi:

Dar Mângâietorul, Duhul Sfânt, pe Care-L va trimite Tatãl, în numele Meu, acela vã va învãta toate si vã va aduce aminte despre toate cele ce v-am spus Eu. (Ioan 14:26)

Sã observãm cã Domnul nu a spus “Vã voi trimite o carte, care vã va spune tot ceea ce aveti nevoie sã stiti.” Dimpotrivã, El a promis Duhul, chiar Duhul adevãrului, Care ne va conduce la tot adevãrul (Ioan 16:13).

Când Dumnezeu a creat lumea, a fãcut-o prin Cuvânt si prin Duhul Sãu: Cu cuvântul Domnului cerurile s-au întãrit si cu duhul gurii Lui toatã puterea lor (Psalmul 32:6). De Bunavestire, Duhul S-a pogorât asupra ei si ea a zãmislit Cuvântul etern al Tatãlui în trup (Luca 1:35). La Botezul lui Hristos în râul Iordan, când El S-a arãtat lumii ca Mesia, Duhul Sfânt lumina deasupra Lui, împlinind profetia lui Isaia: Duhul Domnului este peste mine (Isaia 61:1, Luca 3:21-22, 4:17 si urm.). Tot astfel, când Duhul Sfânt S-a pogorât asupra Apostolilor la Cincizecime, El i-a miruit ca Bisericã, însusi Trupul lui Hristos (cf. Faptele Apostolilor 2).

Nimic din toate acestea nu minimalizeazã importanta Bibliei. Într-adevãr, Toatã Scriptura este insuflatã de Dumnezeu (2Timotei 3:16). Cu toate acestea, Biserica este Trupul lui Hristos, nu Biblia. Sfintele Scripturi au fost scrise în Bisericã, sub inspiratia Duhului Sfânt, astfel ca, prin mãrturiile lor, oamenii la cunostinta adevãrului sã vinã (1Timotei 2:4) si sã se uneascã cu Hristos în Bisericã. Biserica, nu Biblia este stâlp si temelie a adevãrului (1Timotei 3:15). Biserica, nu Biblia, este plinirea Celui ce plineste toate întru toti (Efeseni 1:23).

Astfel, Protestantismul a înlocuit Biserica cu Biblia, substituind Trupul viu al lui Hristos cu un text, fie el de inspiratie divinã.8 Diferenta dintre confesiunile de credintã Protestantã, pe de o parte si articolele strãvechi de credintã ale Bisericii pe de altã parte, face cele douã sã fie douã sisteme de credintã fundamental diferite, exprimând totodatã douã abordãri diferite ale naturii credintei crestine.

Hristologie, ecleziologie si erezie

A dori sã demonstrezi cã Scripturile nu sunt Hristos si cã ele nu ar trebui sã fie un obiect de credintã este una, iar a afirma cã Biserica este un obiect al credintei si un subiect de afirmare a crezului este cu totul altceva. Si totusi, aceasta e ceea ce afirmã crestinii Ortodocsii când rostesc Crezul de la Niceea.

A devenit ceva normal pentru comentatorii moderni sã minimalizeze aceste afirmatii ale Crezului. Credinta în Bisericã, asa se sustine cel mai adesea, nu trebuie luatã în sens literal. Una este sã crezi numai în Dumnezeu si altceva sã crezi în Bisericã – oricâte lucruri excelente s-ar spune despre Ea.

Ironia face ca una din cele mai energice expuneri ale acestei pozitii apartine nu unui teolog Protestant, ci unui Catolic german, Hans Küng. În cartea sa, Biserica, Küng afirmã cã o credintã în Bisericã, înteleasã ca obiect al credintei, reprezintã o deformare a imaginii Bisericii însãsi9. Küng scrie:

A spune cã nu credem în Bisericã echivaleazã cu a afirma cã Biserica nu este Dumnezeu. Biserica înteleasã ca o comunitate a credinciosilor nu este, în ciuda oricãrui lucru pozitiv care s-ar putea spune despre ea, nici Dumnezeu, nici creaturã asemenea Lui. De bunã seamã, credinciosul este convins cã Dumnezeu lucreazã în Bisericã si în lucrarea Bisericii. Lucrarea lui Dumnezeu si a Bisericii însã nu sunt nici identice si nici nu se suprapun, între ele existând o deosebire functionalã.10

Dupã Küng afirmatia din Crez în ceea ce priveste Biserica se referã la Duh, Cel Care lucreazã în Bisericã, nu la institutia Bisericii.11

Desi analiza lui Küng pare convingãtoare, ea este produsul unei gândiri nu doar strãine de Pãrintii Bisericii, ci si total antitetice credintei Bisericii primare. Pe scurt, ea este expresia unei ecleziologii eretice.

Dupã Arie, Cuvântul era o fãpturã creatã pentru cã, în întelegerea sa rationalistã a lui Dumnezeu, nu putea concepe un Dumnezeu care sã devinã om. Astfel, Cuvântul Care S-a întrupat, era o creaturã. În mod asemãnãtor, Nestorie vorbea despre douã persoane în Hristos: Cuvântul divin si Omul. Omul Iisus a fost Cel nãscut din Fecioarã si Cel Care a suferit si murit pe Cruce. Nestorie, operând cu acelasi concept rationalist despre Dumnezeu ca si Arie, nu îsi putea închipui un Dumnezeu nãscut în iesle sau Unul care sã moarã pe Cruce. Cu alte cuvinte, el nu putea concepe un Dumnezeu ca fiintã autentic personalã Care sã-Si asume cu adevãrat umanitatea si sã facã din viata omului propria Sa viatã.

A spune cã nu credem în Bisericã pentru cã Biserica nu este Dumnezeu este perfect rezonabil. Este ca si cum ne-am apãra de orice confuzie pãgânã între Creator si creaturã. Si totusi, aceastã obsesie de a proteja “onoarea” lui Dumnezeu era însãsi motivatia din spatele ereziilor ariene si nestoriene. Într-adevãr, aceasta nu este decât aplicarea teologiei nestoriene la doctrina Bisericii.

Umanitatea lui Hristos nu avea o existentã în sine în afara unirii sale cu El. Nu a existat nici un Om Iisus înaintea Întrupãrii. Eternul Fiu si Cuvânt al lui Dumnezeu Tatãl este Omul Iisus, iar Omul Iisus nu este altul decât Cuvântul lui Dumnezeu. Astfel, Biserica a decretat la Sinodul de la Efes (431 d.H.) cã trebuie sã mãrturisim cã Fecioara Maria este Mama lui Dumnezeu, pentru cã Cel Care S-a nãscut din ea a fost Însusi Dumnezeu, nu doar un om îndumnezeit. În mod asemãnãtor, Biserica mãrturiseste cã Dumnezeu Însusi a suferit si a murit pe cruce în trup.12

Dupã Sf. Pavel Biserica este nici mai mult, nici mai putin decât Trupul lui Hristos, plinirea Celui ce plineste toate întru toti (Efeseni 1:23). În continuare el spune Pentru cã suntem mãdulare ale trupului Lui, din carnea Lui si din oasele Lui (Efeseni 5:30). Tot astfel Hristos Însusi a spus Cel ce mãnâncã trupul Meu si bea sângele Meu rãmâne întru Mine si Eu întru el (Ioan 6:56).

Nestorie nu putea concepe o unire adevãratã a lui Dumnezeu cu omul, de aceea a tãgãduit nasterea Fiului lui Dumnezeu dintr-o femeie. În cele din urmã el avea sã accepte termenul de

Theotokos (Nãscãtoare de Dumnezeu), dar înteles numai în sens metaforic, nu literal. În mod asemãnãtor, cei care tãgãduiesc faptul cã Biserica este un obiect propriu-zis al credintei sunt nevoiti de chiar logica teologiei lor sã interpreteze cuvintele Sf. Pavel în sens metaforic.

Dacã în Hristos aflãm o unire adevãratã si trainicã între Dumnezeu si om, atunci trupul Sãu este întru totul vrednic de singura si întreaga glorie adusã Fiului si Cuvântului lui Dumnezeu. Asadar, dacã cineva tãgãduieste cã Biserica este un obiect de credintã – pentru cã "Biserica nu este Dumnezeu" – atunci Biserica nu este nici Trupul lui Hristos în nici un sens real al cuvântului.

Am vãzut pânã acum cã pentru Biserica primelor douã veacuri a existat o legãturã neîntreruptã între doctrina Întrupãrii si Prezenta Realã a lui Hristos în Împãrtãsanie.13 A o nega pe una însemna a o nega si pe cealaltã. Acest fapt are implicatii ecleziologice covârsitoare, cãci Împãrtãsania este aceea care exprimã cel mai clar si mai profund natura Bisericii. Astfel, Întruparea, Împãrtãsania si doctrina Bisericii se întrepãtrund – sau, mai precis, sunt trei fete ale uneia si aceleiasi doctrine: adevãrata unire a lui Dumnezeu cu omul în Hristos.

Pentru Biserica Ortodoxã, hristologia si ecleziologia sunt inseparabile. Hristos implicã Biserica deoarece Cuvântul Întrupat nu poate exista fãrã Trupul Sãu. De aceea încercarea lui Küng de a deplasa accentul din Crez dinspre Bisericã înspre Duhul care lucreazã în Bisericã este inacceptabilã.

Dar când oare a lucrat Duhul "de capul Sãu"? La Buna Vestire a Fecioarei Duhul S-a pogorât asupra ei si ea L-a zãmislit pe Fiul lui Dumnezeu în trup. La Botezul Domnului Duhul S-a pogorât asupra Lui si L-a uns ca Hristos. La Cincizecime Duhul S-a pogorât asupra Apostolilor si i-a fãcut din simpli discipoli Bisericã, Însusi Trupul lui Hristos. La Sfânta Împãrtãsanie Duhul sfinteste pâinea si vinul ca Trup si Sânge ale Domnului prin care avem comuniune adevãratã cu Hristos (vezi 1 Corinteni 10:16).

A spune cã credem nu în Bisericã, ci în Duhul Care lucreazã în Bisericã, echivaleazã cu a afirma cã credem nu în Iisusul istoric, ci în Duhul Care L-a uns. Într-adevãr, paralela cu controversa nestorianã este izbitoare: a noua dintre celebrele douãsprezece anateme ale Sf. Chiril de Alexandria era îndreptatã împotriva oricui spunea "cã unul Domn Iisus Hristos a fost slãvit de Duh, ca si cum Acesta ar fi avut o putere strãinã de Domnul care ar fi venit la El prin Duh…"

Nici o cale de mijloc

Pentru Ortodocsi, ca si pentru primii crestini, Biserica este un obiect al credintei pentru cã viata Ei este viata lui Hristos. Pentru Evanghelici aceastã afirmatie sunã ciudat, eretic chiar. Ceea ce Evanghelicii trebuie sã înteleagã este cã Protestantismul este inovatia. Protestantismul este o traditie rivalã celei din Biserica primarã, manifestând o întelegere rivalã a însãsi naturii crestinismului.

Protestantii au încercat adesea sã umple golul dintre Protestanstim si credinta catolicã a Bisericii primare. Altfel spus, au încercat sã integreze oarecum acea credintã în propria lor experientã religioasã. Prima încercare a fost schimbul epistolar dintre teologii din Tübingen si Patriarhul de Constantinopole. Acestui schimb epistolar avea sã-i punã capãt Patriarhul însusi atunci când a înteles cã Lutheranismul si Ortodoxia sunt ireconciliabile.

Ceva mai aproape de zilele noastre (în anul 1977) un grup de 46 de Evanghelici americani s-au întrunit în Chicago si au îndemnat Evanghelicii sã-si redescopere “deplina mostenire crestinã”. “Chemarea de la Chicago: un apel adresat Evanghelicilor” avea sã fie în centrul miscãrii ad hoc numitã de unii “Evanghelism Catolic”.14

Pe scurt, acesti oameni au afirmat cã elementele esentiale ale credintei crestine, cum ar fi importanta sacramentelor, au fost “aruncate o datã cu apa din cãldare” în timpul Reformei. În vreme ce nici unul nu contesta nevoia de Reformã sau de metoda teologicã a acesteia, ei au adresat o chemare Evanghelicilor pentru a recupera acele aspecte pierdute ale credintei crestine si pentru a le reintegra în vietile lor.

Nu întâmplãtor, dintre semnatarii Chemãrii de la Chicago, autorul Thomas Howard a devenit Romano-Catolic, iar Peter Gillquist si alti membri ai asa-numitului – pe atunci – “Ordin Apostolic al Noului Legãmânt” au devenit Ortodocsi. Ei au înteles cã nu existã cale de mijloc între Protestantism si credinta catolicã a Bisericii primare.

Multi Protestanti cautã în Biserica Ortodoxã, în viata Ei, ceva care sã le “îmbogãteascã” propria lor “experientã crestinã”. A devenit un fapt obisnuit sã gãsesti icoane bizantine si cãrti

despre spiritualitatea Ortodoxã în librãrii Evanghelice. Volumul de fatã îsi propune sã prezinte acest fenomen drept ceea ce este: un diletantism spiritual care nu ia în serios nici Ortodoxia, nici Protestantismul.

Ortodoxia si Protestantismul sunt douã religii diferite si ireconciliabile. Nu poti fi “Ortodox în inima ta” si Protestant în practicã. Sau, asa cum spunea Sf. Ciprian de Cartagina:

Cel care se rupe de Bisericã si se uneste adulterin cu altii îsi calcã astfel promisiunile pe care le-a fãcut Bisericii…Nu poti sã-L ai pe Dumnezeu ca Tatã dacã nu ai Biserica drept mamã.15

Biserica îi cheamã pe toti la o adevãratã comuniune cu Hristos. Îi cheamã acasã pe toti copiii ei înstrãinati. Mii de Evanghelici au rãspuns acestei chemãri în ultimii cincisprezece ani. Ce vã mai tine departe de îmbrãtisarea ei iubitoare?

---

[1] Cf. Pelikan, *Reformation / Reforma*, pp. 207-208. Declaratia de la Augsburg este o exceptie, cea mai binecunoscutã. Câteva confesiuni, Declaratia Calvinistã Belgicã fiind una din ele, se referã la Scripturi în al doilea articol.

[2] Nu e deloc usor sã încerci sã descrii ceea ce cred Protestantii. În acest volum, m-a interesat sã scriu despre dezvoltarea Protestantismului Evanghelic cum o cunoastem în ziua de azi.

[3] Prin “Crezul de la Niceea” înteleg textul final atribuit celui de-al doilea Sinod Ecumenic din anul 381. Acest text este folosit si astãzi de Biserica Ortodoxã. Textul acestor crezuri poate fi gãsit în cartea lui Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church / Documente ale Bisericii crestine*, editia a doua (New York: Oxford University Press, 1963), pp. 23-26. Pentru o selectie mai completã a crezurilor, precum si excelentele note introductive, vezi J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds* / *Crezuri crestine vechi*, editia a treia (New York: David McKay Co., 1972). Pentru un studiu si mai aprofundat, vezi Philip Schaff, *The Creeds of Christendom / Crezurile crestinismului*, 3 vol. (New York: Harper & Brothers, 1877).

[4] Textul grec al Crezului este foarte explicit. “Noi credem (Πιστεύομεν)” e urmat de “în (είς)” de patru ori: είς ένα θεόν, είς ένα κύριον, είς τό Πνεύμα τό ΄Αγιον, είς μίαν…’Εκκλησίαν.

Urmãtoarea parte a Crezului se deosebeste clar de cea de dinainte prin introducerea de noi verbe: ‘Ομολογούμεν (Mãrturisim) si Προσδοκώμεν (Asteptãm).

[5] În greacã, κατά τάς γραΦάς. Toate citatele în greacã sunt luate din *The Greek New Testament* / *Noul Testament grecesc*, publicat de United Bible Societies (a treia editie, 1975).

[6] cf. Faptele Apostolilor 17:10-11.

[7] Versiunea King James a ambelor texte omite articolul hotãrât. În ambele Luca 24:35 si Faptele Apostolilor 2:42 textul se citeste τή κλάσει τού άρτου. Am citat versetele literal.

8 Aceasta este, într-o anumitã mãsurã, valabil si pentru acei Reformatori care au subliniat importanta Bisericii. Leith scrie: “[Calvin] a fost convins cã Dumnezeul Cel viu ni se revelează personal în Iisus Hristos, în lege si în Biblie. Această întelegere a lucrurilor a stat la baza învãtãturii sale. Pe de altã parte este la fel de clar cum legea si Biblia devin uneori la Calvin un substitut pentru Iisus Hristos si revelatia personalã a lui Dumnezeu, în loc sã fie contextul în care această relatie vie are loc” (pp. 64-65).

9 (Garden City, NY: Image Books [Doubleday], 1976), pp. 53 si urm. Această carte este, fãrã îndoialã, o enigmã atât pentru Protestanti cât si pentru Romano-Catolicii conservatori. Felul în care Küng întelege Biserica este cât se poate de Protestant, si totusi cartea lui a primit aprobul *Nihil Obstat* si *Imprimatur* din partea Bisericii Romano-Catolice. Küng este desigur în conflict cu Vaticanul, în special dupã ascensiunea lui Ioan Paul al II-lea la scaunul papal. Circulã chiar o legendã în acest sens (a cãrei autenticitate nu o pot garanta însã) potrivit cãreia, atunci când a citit una din cãrtile lui Küng, Karl Barth ar fi exclamat: “Dacã aceasta reprezintã doctrina oficialã a Bisericii Catolice, Reforma s-a desãvârsit!” Aveam sã aflu pentru prima oarã de această carte cu prilejul unui curs de ecleziologie de la Seminarul Baptist de Sud-Est.

10 Küng, pp. 56-57.

11 “Si atunci, credem oare, noi crestinii, în Bisericã? Nu, în felul acesta am lua Biserica prea în serios; cel mult am putea afirma asa ceva într-un sens foarte general. Este uimitor faptul cã, în general, articolele de crez vorbesc despre credinta *în* Dumnezeu si *în* Duhul Sfânt….Potrivit lor, crestinul crede în Dumnezeu si în Duhul Sfânt; Biserica este locul unde Duhul lucrează; învierea trupului este desãvârsirea lucrãrii Duhului” (pp. 54-55). Referinta din text se face la H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, editia XXX (Freiburg-Barcelona, 1955). Küng îsi bazează concluzia pe textele latine ale articolelor crestine de credintã. Aici trebuie sã remarcãm deosebirea fundamentalã dintre textele grecesti si latinesti ale Crezului de la Niceea. Textul original grecesc afirmã explicit credinta *în* Bisericã (είς μίαν…’Εκκλησίαν), dar traducerile latine omit fãrã exceptie prepozitia *în*. Küng are dreptate atunci când afirmã cã articolele (latine) de credintã vorbesc despre credinta Bisericii, nu despre credinta *în* Bisericã, ignorând astfel faptul

cã textul original al Crezului de la Niceea – textul folosit si astãzi de Biserica Ortodoxã – afirmã credinta *în* Bisericã. Si într-adevãr, structura gramaticalã a Crezului indicã cât se poate de clar cã aceastã sintagmã nu poate fi stearsã si interpretatã mai apoi doar ca un articol referitor la Duhul Sfânt.

12 “Hristos este înteles ca Omul Ceresc nu în sesnul cã si-ar fi adus trupul din înãltimi si din rai, ci pentru cã Cuvântul, care este Dumnezeu, S-a pogorât din ceruri si S-a fãcut dupã asemãnarea noastrã, adicã S-a nãscut din femeie dupã trup, rãmânând ceea ce era: unul din ceruri, din rai, superior tuturor lucrurilor ca Dumnezeu, chiar Dumnezeu întrupat….Într-adevãr, taina lui Hristos implicã riscul de a nu fi crezutã tocmai pentru cã este atât de minunatã. Si aceasta fiindcã Dumnezeu îsi asumase natura omeneascã. El care era deasupra întregii creatii îsi asumase conditia umanã; cel nevãzut s-a fãcut vãzut în trup; cel din înãltimi si din ceruri cãpãtase asemãnarea lucrurilor pãmântesti; cel imaterial a putut fi atins; cel care este liber în însãsi natura sa s-a pogorât sub chip de rob; cel care binecuvinteazã toatã creatia a devenit hulit; cel care este toatã dreptatea a ajuns unul din nelegiuiti; viata însãsi a venit sub chip de moarte. Toate acestea pentru cã trupul care a gustat moartea nu era al altuia decât al celui care este Fiu prin natura Sa.” Sf. Chiril de Alexandria, *On the Unity of Christ / Despre unitatea lui Hristos*, tr. de John McGuckin (Crestwood, NY: SVS Press, 1995), p. 61.

13 Sã nu uitãm cã Sfintii Ignatiu si Irineu încep cu experienta trãitã de Bisericã în cunoasterea lui Hristos în Împãrtãsanie si pe aceastã temelie afirmã realitatea Întrupãrii.

14 Textul Chemãrii de la Chicago poate fi gãsit în Robert Webber, *Common Roots: A Call to Evangelical Maturity / Rãdãcini commune: O chemare la maturitate Evanghelicã* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp. 251-256. Cf. Donald G. Bloesch, *The Future of Evangelical Christianity: A Call for Unity Amid Diversity / Viitorul crestinismului Evanghelic: o chemare pentru unitate în diversitate* (Garden City: Doubleday & Co., 1983), pp. 48-52.

15 *The Unity of the Catholic Church / Unitatea Bisericii Catolice*, 6, tr. de Maurice Bevenot, S. J., ACW 25 (NY: Newman Press, 1957), pp. 48-49.

Epilog

Ortodoxia si miscarea ecumenicã

> *Voi sunteti lumina lumii… asa sã lumineze lumina voastrã înaintea oamenilor, asa încât sã vadã faptele voastre cele bune si sã slãveascã pe Tatãl vostru Cel din ceruri.* (Matei 5:14, 16)

În aceastã carte am vorbit fãrã ocolisuri despre pretentia Bisericii Ortodoxe de a fi singura Bisericã adevãratã a lui Hristos. Nu mai mirã pe nimeni faptul cã nouã, celor din vremurile moderne, nu ne place sã ni se spunã cã o Bisericã este adevãrata Bisericã. O astfel de afirmatie îndrãzneatã ne-ar vexa sensibilitãtile democratice. Cu toate acestea, nimeni nu poate întelege Ortodoxia fãrã sã înteleagã aceastã pretentie a ei.

Pe aceastã bazã a participat Biserica Ortodoxã la miscarea ecumenicã.1 Calitatea de membru în Consiliul Mondial al Bisericilor (CMB) al Bisericii Ortodoxe are ca *raison d'être* tocmai dorinta de a mãrturisi lumina lui Hristos, doctrina purã a Apostolilor.

Pentru multi însã, participarea Ortodoxã la CMB aduce mai degrabã confuzie decât o limpezire a lucrurilor. Multi Evanghelici presupun cã Biserica Ortodoxã împãrtãseste teologia liberalã a celor mai zgomotosi membri din miscarea ecumenicã. Nãdãjduiesc cã prezentul volum va spulbera aceastã interpretare eronatã.

Mult mai importantã pentru noi este însã confuzia care se naste în legãturã cu natura relatiei dintre Ortodoxie si alte comunitãti crestine. Participarea Ortodoxã la dialogul ecumenic *pare* sã implice faptul cã Ortodocsii "recunosc" într-o anumitã mãsurã celelalte biserici ca egale, iar o eventualã "unire a bisericilor" ar fi posibilã.2

Confuzia se naste din aceea cã membrii Ortodocsi si Protestanti ai CMB participã la miscarea ecumenicã din motive si cu scopuri foarte diferite. Rãposatul Pr. John Meyendorff a fost un veteran al dialogului ecumenic. Desi a rãmas fidel participãrii Ortodoxe la CMB, a fost

constient de natura delicatã a participării, asa cum aratã si cuvintele lui:

> *Nimeni nu poate nega faptul cã ecleziologia Ortodoxã sau atitudinea sa privitoare la Bisericã nu o lasã sã participe la lucrarea Consiliului la fel ca alte comunitãti care au rezultat din Reformã. Ortodocsii si Protestantii pur si simplu nu vãd acelasi lucru în Consiliul Mondial al Bisericilor.3*

Protestantii, în cea mai mare parte, vãd în Bisericã o entitate invizibilã sau una care asteaptã sã se desãvârseascã. Multi dintre ei se multumesc sã se angajeze în programe de cooperare si rugãciune comunã. Lãsând nerezolvate disputele doctrinale de veacuri, ei sperã sã ajungã la “unitatea Bisericii” prin dialog.

Pentru Ortodocsi aceastã abordare nu este numai gresitã, ci si eretică.4 Biserica nu este o institutie omeneascã, Ea este Trupul lui Hristos. Unitatea Ei este unitatea lui Hristos. Ea nu poate fi împãrtitã, asa cum Hristos nu poate fi împãrtit.5 Scopul participării Ortodoxe la dialogul ecumenic este de a-i chema pe toti oamenii la unirea cu Hristos în singura, adevãrata Bisericã a lui Hristos:

> *Nu poate exista decât o Bisericã, pentru cã Hristos a întemeiat o singurã Bisericã. În aceastã Bisericã toti trebuie sã intre pentru a trãi într-o comuniune desãvârsitã cu Dumnezeu, cu semenii si cu toatã creatia.6*

Dat fiind cã Ortodocsii si Protestantii înteleg atât de diferit scopul dialogului ecumenic, nu e de mirare cã aceste dialoguri au adus atât de putinã roadã. Dupã formarea CMB principalele denominatii Protestante care alcãtuiesc majoritatea miscării ecumenice s-au îndepãrtat parcã si mai mult de teologia Ortodoxã, în loc sã se apropie de ea.7 Mai mult decât atât, nu cunosc nici o bisericã Protestantã care sã se fi convertit si sã fi fost primitã în Biserica Ortodoxã ca urmare a dialogului ecumenic.8

De aceea, multi din Biserica Ortodoxã, printre care mã numãr si eu, cred cã Biserica ar trebui sã se retragã din miscarea ecumenicã. La vremea scrierii acestei cãrti, Bisericile din Ierusalim si Georgia s-au retras din CMB, iar Biserica din Serbia este pe cale de a o face. Mai mult chiar, existã miscări puternice în aceastã directie în Rusia, Grecia si Statele Unite. Din perspectiva unei analize sumare a costului / cãstigului este evident cã participarea Ortodoxã la CMB a produs foarte putine roade si multã confuzie – chiar si în rândul Ortodocsilor.

Desi a rãmas fidel miscãrii ecumenice, Pr. John Meyendorff a întrezãrit nori grei care o amenintau încã de pe atunci:

> *Pentru a da roade mai multe, pentru a exercita o influentã mai mare în timpul discutiilor, ei [Ortodocsii] ar trebui sã participe mai eficient si sã fie prezenti în numãr mai mare. Dacã nu se va întâmpla asa, în viitorul apropiat majoritatea Protestantã din Consiliu, printr-un proces de logicã internã, va directiona organizatia pe un drum incompatibil cu principiile Ortodoxe si va face prezenta lor imposibilã.*[9]

În ciuda unei participãri Ortodoxe mai numeroase fatã de vremea când Pr. John a scris rândurile de mai sus, "procesul de logicã internã" si-a continuat nestingherit evolutia. Pentru multi Ortodocsi din ziua de azi, previziunea Pr. John s-a adeverit.[10]

În ansamblu, Evanghelicii conservatori au stat fie la periferie, fie au evitat pur si simplu orice fel de legãturã cu miscarea ecumenicã. N-as putea spune cã îi condamn. Este însã extrem de important pentru Evanghelici sã înteleagã cã Biserica Ortodoxã cheamã nu la dialog sau la discutii, ci la convertire.

Biserica nu îsi propune sã judece destinul celor din afara Ei; Dumnezeu Însusi este Cel Care le judecã pe toate. Si totusi, din dragostea Ei pentru omenire, Ea îi cheamã pe toti sã I se alãture. Biserica, si numai Ea, este Trupul lui Hristos, *plinirea Celui ce plineste toate întru toti* (Efeseni 1:23). Spre aceastã plinire cheamã Ea lumea. Spre aceastã plinire te cheamã si pe tine: *Si Duhul si mireasa zic: "Vino"* (Apocalipsa 22:17).

---

1 "Fundamentala întelegere de sine a Bisericii Ortodoxe…a servit întotdeauna drept punct de pornire pentru participarea Ortodoxã la miscarea ecumenicã." Circulara privitoare la unitate crestinã si ecumenism emisã de Sinodul Episcopilor Bisericii Ortodoxe din America.

2 De fapt, participarea Ortodoxã la CMB se bazeazã pe Declaratia de la Toronto din 1950 care afirmã cã participarea la Consiliu *nu* este conditionatã de recunoasterea celorlalti membri ca Biserici în sensul deplin al cuvântului: "Consiliul Mondial nu poate si nu trebuie sã fie fundamentat pe nici o conceptie anume a Bisericii…. Calitatea de membru nu presupune ca fiecare Bisericã sã se raporteze la celelalte Biserici membre ca la Biserici în adevãratul sens al

cuvântului.” Citat în Meyendorff, *The Orthodox Church / Biserica Ortodoxã*, p. 222.

3 *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today* / *Biserica Ortodoxã: Trecutul si rolul ei în lumea de azi*, editia a treia revãzutã (Crestwood, NY: SVS Press, 1981), p. 220. Meyendorff adreseazã chestiunea implicãrii ecumenice si în *Living Tradition* / *Traditia vie*, Capitolele 8 si 9, pp. 129-165.

4 Vezi,de exemplu, condamnarea ecumenismului de cãtre Biserica Ortodoxã Rusã din afara Rusiei in anul 1980: “Celor care atacã Biserica lui Hristos învãtând ca Biserica lui Hristos este dezbinatã în asa-zisele ‘branse’ care diferã în doctrinã sau în stilul de viatã, sau cã Biserica nu existã într-un mod vizibil, ci va fi formatã în viitor, când toate ‘bransele’ sau sectele sau denominatiile si chiar religiile vor fi unite într-un corp comun; celor care nu deosebesc preotia si sacramentele Bisericii de cele ale ereticilor, mãrturisind ca botezul si împãrtãsania ereticilor sunt folositoare pentru mântuire; tuturor celor care cu bunã stiintã au comuniune cu sus-mentionatii eretici sau care sustin, rãspândesc sau apãrã noua erezie a Ecumenismului sub pretextul dragostei frãtesti sau al asa-zisei uniri a crestinilor dezbinati, Anatema!”

5 1Corinteni 1:13.

6 Circulara despre unitatea crestinilor si ecumenism. Vezi de asemenea anuntul Conferintei Extraordinare Unite a Sfintei Comunitãti de pe Muntele Athos din 9/22 aprilie 1980: “Dialogul cu heterodocsii nu este condamnabil, din perspectivã Ortodoxã, dacã scopul sãu este de a-i informa despre Credinta Ortodoxã si astfel de a-i reîntoarce la Ortodoxie atunci când primesc iluminarea divinã si ochii li se deschid.”

7 Exemplul clasic este cel referitor la Bisericile Anglicane si Episcopale. La începutul secolului XX relatiile dintre Ortodocsi si Anglicani erau extrem de cordiale. De atunci însã, în ciuda unor dialoguri repetate, atât Anglicanii cât si Bisericile Episcopale au devenit tot mai liberale în teologia lor. Nu numai cã amândouã hirotonisesc acum femei ca preoti, în ciuda avertismentelor date de Ortodocsi care condamnau aceste mãsuri, dar acum amândouã tolereazã episcopi care neagã deschis principiile de bazã ale credintei crestine, precum Nasterea din Fecioarã si Învierea. Pentru o prezentare în detaliu a haosului creat în Biserica Anglicanã de un astfel de episcop, vezi William Ledwich, *The Durham Affair / Afacerea Durham* (Welshpool: Stylite Publishing Ltd., 1985). Ledwich s-a convertit la Ortodoxie ca reactie la apostazia bisericii lui.

8 Aceasta contrasteazã puternic cu numãrul mare de foste congregatii Evanghelice si Harismatice – sau de mii de indivizi – care s-au convertit la Ortodoxie în ultimii cincisprezece ani. Aceste congregatii si acesti indivizi nu au luat parte la miscarea ecumenicã.

9 Meyendorff, *The Orthodox Church / Biserica Ortodoxã*, p. 224.

10 Pr. Georges Florovsky, considerat de multi drept lider al teologilor Ortodocsi din secolul XX a fost implicat în miscarea ecumenicã aproape toatã cariera sa. Spre sfârsitul vietii însã, a ajuns la concluzia cã Ortodocsii ar trebui sã se retragã din CMB.